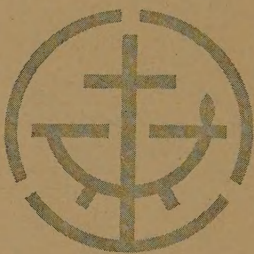


School of Theology at Claremont



1001 1333403



# LIBRARY

Southern California  
SCHOOL OF THEOLOGY  
Claremont, California

Aus der Bibliothek  
von  
Walter Bauer

geboren 1877  
gestorben 1960



Quincy 1900



BS P. 1K  
2675  
H45  
1896

**Kritisch - exegetischer Kommentar über das  
Neue Testament** begründet von **Heinr. Aug. Wilh. Meyer.**

Fünfte Abtheilung. — 8. Auflage.

---

Der  
**erste Brief an die Korinther**

neu bearbeitet

VON

**Dr. C. F. Georg Heinrici,**

K. Pr. Consistorialrath, o. Prof. d. Theol. an d. Univ. Leipzig.



Göttingen  
Vandenhoeck und Ruprecht  
1896.



Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

*Übersetzungsrecht vorbehalten.*

## V o r r e d e.

In der vorigen Auflage, der zweiten von mir durchgeführten Bearbeitung der Meyer'schen Erklärung, hatte ich, wie in der ersten, darauf Bedacht genommen, die neu hinzugekommenen Forschungen einzufügen und Veraltetes auszuschneiden, um so eine möglichst vollständige, aber nicht übersetzte kritische Ueberschau des derzeitigen Standes der Auslegung zu vermitteln. So hatte das Handbuch eine mehrfach durchgreifende Umgestaltung erfahren; denn es lag mir ob, zu den Erklärungen von Holsten, Edwards und Godet Stellung zu nehmen und zugleich die Bewegungen in der Textkritik zu berücksichtigen. Für die Erörterung biblisch-theologischer Fragen bot Holsten, dessen Congenialität mit Hofmann trotz des entgegengesetzten theologischen Standpunkts sich aufdrängt, verschiedentlich Anlass. Für die Conjecturalkritik wurden Baljon's Mittheilungen und Vorschläge meist berücksichtigt. Als Textbesserungen konnte ich sie nicht anerkennen. Von ihm wie von seinen zahlreichen Genossen, welche die biblischen Texte leichtherzig umgestalten, wird überhaupt der Thatsache nicht Rechnung getragen, dass die Ueberlieferung des neutestamentlichen Textes wesentlich andere geschichtliche Voraussetzungen hat, als die Ueberlieferung der Classiker. Diejenigen griechischen Kirchenväter, aus deren Citaten sich ebenso ein Neues Testament herstellen lässt, wie es aus Tertullian's Schriftbenutzung Rönsch herausgearbeitet hat, haben doch wohl ihre Muttersprache verstanden. Bieten sie nun zugleich mit den Uebersetzungen und den Manuscripten einhellige Lesarten dar, so erscheint es mir methodisch richtig, wenn die Conjectur mehr sein soll, als ein Einfall, vorher jeden Versuch zu machen, den gegebenen Text mit Rücksicht auf die Eigenart des Schriftstellers und der Verhältnisse zu verstehen. Erst wo dies nicht gelingt, müssen durchschlagende sprachliche, geschichtliche oder aus dem Zusammenhange sich ergebende

Gründe die Conjectur rechtfertigen, wenn sie nicht in abweichenden Textüberlieferungen einen festeren Anhalt findet.

Bei der hier vorliegenden Neubearbeitung habe ich den Grundsatz festgehalten, dass die Eigenart der Meyerschen Auslegungsweise nicht zu verwischen ist; denn was lebensfähig bleibt, wird nur durch die Kräfte erhalten, denen es seinen Ursprung verdankt. Meyer ist nicht als Vermittelungstheologe zu bezeichnen, sondern als ehrlicher Exeget, der in christlicher Gesinnung, von Schultraditionen unabhängig, nüchtern prüft und sorgfältig bucht. In seiner Methode bewährt er die Richtigkeit des Worts: *choix est invention*. So habe ich in seinem Sinne nach wie vor darauf Gewicht gelegt, die Auslegung nicht wie eine, je nachdem mehr liebenswürdig oder unliebenswürdig abgetönte, Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Mitarbeitern, oder als selbstgewisses Decretiren mit ablehnenden oder zustimmenden Censuren zu behandeln. Die Exegese hat ihre Geschichte. Sie rechnet meist mit Wahrscheinlichkeiten. Das Neueste ist nicht immer das Beste. Wenn ich daher auch die Wolke von Zeugen wesentlich gelichtet habe, mit denen nach de Wette's Vorgang Meyer seine Darbietungen beschattete, so blieb doch mein Augenmerk darauf gerichtet, den Zusammenhang mit der exegetischen Ueberlieferung durch Berücksichtigung der patristischen Auslegung und durch Erwähnung von orientirenden Autoritäten aufrecht zu erhalten und die Entscheidungen durchweg mit Gründen zu belegen. Andererseits habe ich im Interesse einer knapperen Fassung des Ganzen zwar nicht hieroglyphische Sigla gehäuft, jedoch die Hinweise auf die gangbaren Handbücher der neutestamentlichen Einleitung und Theologie überall unterlassen, wo nicht eigentümliche Ergebnisse hervorzuheben waren. Zu diesen ist jetzt übrigens auch die ausgezeichnete Orientirung H. Holtzmanns (Lehrbuch der ntl. Theol. 1896) gekommen. Von exegetischen Arbeiten waren, abgesehen von Specialforschungen, die kurzgefassten Auslegungen von Lightfoot (I Kor 1—7), Schnedermann und Schmiedel zu berücksichtigen, von denen namentlich die letztere mir vielfach Anlass zur Nachprüfung meiner Ergebnisse bot.

Seit dem Erscheinen der letzten Auflage (1888) hat sich der Problemstand der Forschung insofern verschoben, als einerseits Quellenscheidungen an den Paulinischen Briefen in schneller Folge wie kaleidoskopische Bilder einander ablösen, andererseits die Neigung sich verstärkt hat, das Denken des Paulus in möglichst enge Beziehung zu der spätjüdischen Denkweise zu bringen. Zu beiden Richtungen habe ich in der Einleitung



§ 4. 5 und auch in der Erklärung Stellung genommen. Was die Quellenscheidungen überhaupt anlangt, so sind sie bisher für die geschichtliche Würdigung des Paulinismus unfruchtbar geblieben und werden es wohl auch bleiben. Sie übersehen, dass für das Neue Testament die Bedingungen des Ursprungs und der Ueberlieferung andere sind als für das Alte, und gehen nicht sowohl nach psychologischen und geschichtlichen, als vielmehr nach logischen Erwägungen vor. Religiöse Darlegungen können aber nicht wie arithmetische Formeln behandelt werden. Geschichtlich bedingte Beweisführungen werden kritisch vergewaltigt, wenn nicht bei ihrer Erfassung die Stimmung und das Weltbild des Verfassers gewürdigt wird. Dies gilt gleichfalls von der Kritik der Beweisführungen des Apostels, wie sie Holsten und Schmiedel ausüben. Selbstverständlich würden wir die religiöse Nothwendigkeit der Auferstehung anders begründen, als Paulus es thut. Probleme, die uns beschäftigen, kommen für ihn gar nicht in Betracht, z. B. die Frage nach dem Naturerkennen, nach dem Verhältniss von Glauben und Wissen, nach dem Wesen der Offenbarung; das ganze Gebiet der principiellen metaphysischen Untersuchungen liegt ihm abseits. Er geht ohne alle philosophischen Voraussetzungen als Zeuge für die Gotteskraft des Evangeliums, man möchte sagen: als offenbarungsgläubiger Positivist, auf die Sache los, setzt auch bei seinen Lesern, ganz wie die kynischen Moralprediger dies thun (C. Wachsmuth *Sillographorum Graec. reliquiae* 1885 S. 66f.), keine besondere Bildung voraus, sondern nur den guten Willen, seine Gründe für die innere Wahrheit und Berechtigung der von ihm verkündeten Gottesbotschaft aufzunehmen. Prüft man sie an einem logischen Schema und begreift man sie nicht in ihrem geschichtlichen Zusammenhange, so wird die Exegese unter Umständen Schulmeisterei und Schattenspiel.

Für die Schätzung des geistigen Lebens des Paulus habe ich in meiner Erklärung der Korintherbriefe (1880. 1887), in der ich auch ein Stück Geschichte des Urchristentums in Form eines Commentars darbiete, besonders seine Beziehungen zum Hellenismus gebucht. Dieselben werden zwar nicht von den Philologen, die sich um theologische Fragen kümmern, wohl aber von den Theologen meist unterschätzt, und zwar zu Gunsten der Betonung der pharisäischen Bildung des Apostels, deren Einfluss bis zur Trennung und Gegensatzung des „Paulinischen Evangeliums“ und des „Evangeliums Jesu“ aufgebauscht wird. Allerdings schlägt der Apostel Paulus auch seine judaistischen Gegner mit Waffen, welche der Pharisäer Saulus erprobt hat. Er benutzt überhaupt die Methoden der

rabbinischen Schriftauslegung, wo er dazu sich veranlasst sieht. Rom 9. 10 und Gal 3. 4 z. B. enthalten Analogieen zum Midrasch, die sich nur durch ihre Klarheit und Nüchternheit von der scharfsinnigen Willkür und der phantastischen Abenteuerlichkeit der jüdischen Schriftdeutung unterscheiden. Aber im ganzen steht Sprachcharakter und Methode der Paulusbrieфе ebenso wie der meisten katholischen Briefe (besonders des Jakob., II Pt, Jud) den Formen der kynisch-stoischen Diatribe viel näher als der krausen rabbinischen Dialektik. Die Vorliebe für die Parataxen (z. B. I 134f.), für Antithesen (z. B. I 729f.), für erotematischen Aufbau (I 718f. z. B.), die Anreden (Rom 23), die überraschenden Uebergänge (z. B. I 117. 920) weisen hierhin (s. S. 32). Die neueren Forschungen über die Diatribe (Wendland u. Kern Beiträge zur Geschichte der griech. Phil. und Relig. 1895 S. 3—75: Philo und die kynisch-stoische Diatribe) werden diese Verwandtschaft unbeschadet der Originalität des Paulinischen Schrifttums mehr und mehr an's Licht bringen, besonders wenn die Diatriben ethischen und religiösen Gehalts, die mehr den Charakter einer erbaulichen Ansprache tragen, schärfer untersucht werden.

Für den Nachweis des hellenistischen Einschlags in den Korintherbriefen habe ich die Belege in der Neubearbeitung wesentlich vermehrt, ebenso für die Beziehungen zu rabbinischen Theologumena. Ich hoffe damit zugleich den Beweis erbracht zu haben, dass diese Nachweise die christliche Eigenart des Paulus heller und schärfer in's Licht stellen und geeignet sind, den die Analogieen missbrauchenden mythologistischen Enthusiasmus neuerer Forscher zu dämpfen. Die Berührungen des Apostels mit dem Hellenismus, in's besondere mit Epiktet, sind oft überraschend, aber nicht der Art, dass sich daraus litterarische Abhängigkeiten construiren lassen. Ebenso wenig ist dies übrigens in umgekehrter Richtung der Fall. Des Apostels Briefe haben, so viel ich sehe, in der ausserchristlichen Litteratur bis zum Ende des 2. Jahrhunderts keine Spuren hinterlassen. Die Berührungen der verschiedenartigen Ueberzeugungskreise beweisen vielmehr, dass die geistige Atmosphäre jener Zeit erneuter religiöser und sittlicher Sammlung mannichfache gleichartige Elemente enthielt.

Indem ich ausserdem die biblisch-theologischen und die kritischen Erörterungen, die zur Zeit die geschichtliche Würdigung des Paulinismus zu fördern suchen, berücksichtigt, ist die Neubearbeitung in weiten Strecken ein neues Buch geworden. Möge die darauf gewandte Mühwaltung dazu dienen, den Eindruck der Geistesmacht des Apostels zu erhalten und den Einblick in sein Geistesleben zu vertiefen.

Für einen Commentar ist der Text das sachgemässe Register. Mit Rücksicht aber auf die sehr verschiedenartigen Stoffe und Fragen, die bei einer Erklärung des I Korintherbriefs behandelt werden müssen, habe ich im Einverständniss mit den Herren Verlegern die Hauptpunkte am Schlusse in eine nicht auf Vollständigkeit Anspruch machende Uebersicht gebracht. Ein methodisch angelegtes, vollständiges Lexikon des Paulinischen Wortschatzes, Sprachgebrauchs und Begriffskreises, etwa in der Weise wie v. Arnim's Register zu Dio Chrysostomus, bleibt noch ein Desiderat, ebenso die Bearbeitung des Textes der Paulusbriefe, die nicht den Uncialtext (B. Weiss Textkritik der Paulin. Briefe 1896), sondern den von den Uncialen unabhängigen Text zu Grunde legt. Zur Feststellung des letztern biete ich hier Beiträge (s. S. 39).

Für sorgfältige Mithilfe bei der Correctur und bei der Controle der Citate bin ich Herrn cand. theol. Gerhard Noth zu besonderem Danke verpflichtet.

Leipzig, 23. September 1896.

**D. G. Heinrici.**

---



## Litteratur - Übersicht \*).

- Ph. Melancthon Brevis et utilis commentarius in priorem epistolam Pauli ad Corinthios et in aliquot capita secundae. Vitemb. 1561.  
 W. Musculus Commentarius in utramque epistolam ad Corinthios. Basil. 1559.  
 G. Major Enarratio epistolarum Pauli ad Corinthios. Vitemb. 1558.  
 H. Bullinger Comm. in utramq. epist. ad Corinth. Zürich 1589.  
 J. L. Mosheim Erklärung des 1. Br. Pauli an die Gemeinde zu Corinthus. Altona 1741.

---

\*) Dieselbe nennt die Specialarbeiten über den 1. Korintherbrief. Die sonst benutzten Hilfsmittel der Erklärung sind im Commentare mit vollständigem Titel citirt. Die Commentare und Sammelwerke zum ganzen Neuen Testamente, wie die von Calvin, Beza, Flacius, Polus, die Critici sacri, die Curae philologicae von Wolf, die Werke von Brucker, de Wette, Hofmann, Ewald, Reuss sind nicht aufgeführt. Noch sei bemerkt, dass mit Catene auf die Ausgabe der Catena Graecorum patrum in NT von Cramer (Oxford 1844) Bd. 5, mit Theodoret auf dessen interpretatio XIV. ep. Paul. ap. ed. Nösselt (Halle 1871), mit Ambrosiaster auf die Commentaria in XIII ep. beati Pauli (Ambrosii op. VII Venedig 1781) verwiesen ist. Buttmanns neutestamentliche Grammatik (Berlin 1859), Winer's Grammatik des neutestamentl. Sprachidioms (7. Aufl. 1867, 8. Aufl. I. von Schmiedel 1894), Kühner's Ausführliche Grammatik der griech. Sprache (2. Aufl. Hannover 1870), Hartungs Partikellehre (2 Bde. 1832. 33), Bäumlein's Griechische Partikeln (1861), Matthaei's, Krüger's, Bernhardt's Griech. Grammatiken, Weizsäcker's Apostolisches Zeitalter der christl. Kirche (1886. 2. Aufl. 1892), Weber's System der altsynagogalen palästinensischen Theologie (1880), Schürer's Geschichte des jüdischen Volks im Zeitalter Jesu Christi (1888. 90) sind mit dem einfachen Namen der Verfasser citirt. Ueberhaupt verweist der blosse Name auf die genaueren Angaben der Litteraturübersicht. Von Sigla der Zeitschriften bezeichnen JdTh Jahrbücher für deutsche Theologie, JprTh Jahrb. für protest. Theol., StKr Studien und Kritiken, ThJ Tübinger theol. Jahrbücher, ThT Theologisch Tydschrift, ZhTh Zeitschrift für histor. Theol., ZWL Luthardts Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchl. Leben, ZwTh Hilgenfeld's Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie. Die Sigla der biblischen Bücher dürfen als bekannt vorausgesetzt werden. Unter den Observationensammlern (Winer Handbuch der theol. Litteratur<sup>3</sup> I S. 275f.) sind Elsner, Kypke, Raphael, Lösner öfters herangezogen.

- S. J. Baumgarten Auslegung der beiden Briefe Pauli an die Korinther. Halle 1761.
- J. H. D. Moldenhauer 1. u. 2. Brief an die Korinther nach dem Grundtext übersetzt mit Erklärungen. Hamburg 1771. 72.
- J. S. Semler Paraphrasis in 1. Pauli ad Corinthios epistolam cum notis et lat. translationum excerptis. Halle 1770.
- H. J. Zachariae Paraphrastische Erklärungen der beiden Briefe an die Kor. mit Anm. von Vollborth. 2 Bde. Göttingen 1784. 85.
- J. C. F. Schulze Pauli 1. Br. an d. Kor., herausgeg. u. erkl. Halle 1784.
- F. A. W. Krause Pauli ad Cor. epistolae graece, perpet. annot. illustr. Vol. 1. Frankf. 1791.
- S. F. N. Morus Erklärung der beiden Briefe an die Korinther. Leipz. 1794.
- Valckenarii scholia in libr. quosd. N. Ti. ed Wassenbergh, t. II. Amsterdam 1817.
- D. J. Pott Epistolae Pauli ad Corinth. graece. p. I (1. Kor. 1—10). Göttingen 1826.
- A. L. Ch. Heydenreich Comment. in 1. Pauli ad Corinth. ep. 2 Vol. Marburg 1825—28.
- J. F. Platt Vorlesungen über die Briefe an die Korinther, herausgegeben v. Hoffmann. Tübingen 1827.
- G. Billroth Commentar z. d. Briefen d. P. an d. Korinther. Leipz. 1833.
- L. J. Rückert Der 1. Brief Pauli an die Korinther. Leipzig 1836.
- J. E. Oslander Commentar über den 1. Br. Pauli an die Korinther. Stuttgart 1847.
- A. P. Stanley The epistles of St. Paul to the Corinthians; with critical notes and dissertations. 2 Bde. London 1855.
- Ch. Hodge An exposition of the first epistle to the Corinthians. London 1857.
- A. Neander Auslegung der beiden Briefe an die Korinther, herausgegeben v. W. Beyschlag. Berlin 1859.
- Ch. F. Kling Die Korintherbriefe<sup>2</sup>. (Lange's Bibelwerk. NT. Bd. 7.) Bielefeld 1865.
- Adalb. Maier Commentar über den 1. Brief Pauli an die Korinther. Freiburg 1857.
- C. F. G. Heinrici Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinther. Berlin 1880.
- C. Holsten Das Evangelium des Paulus. Theil I. Der Brief an die Gemeinden Galatiens und der erste Brief an die Gemeinde in Korinth. Berlin 1880.
- Th. Ch. Edwards A commentary on the first epistle to the Corinthians<sup>2</sup>. London 1885.
- Beet Commentary on St. Pauls epistles tho the Corinthians<sup>3</sup>. 1885.
- F. Godet Commentaire sur la première épître aux Corinthiens. 2 Bde. Neuchatel 1886. 87.
- R. Cornely S. J. Commentarius in primam S. Pauli epistolam ad Corinthios. Paris 1892.
- G. Schnedermann Die Briefe an die Korinther<sup>2</sup> (Kurzgefasster Kommentar z. d. h. Schr. alten u. neuen Testamentes. Neues Testament. 3. Abtheilung S. 89f.). Nördlingen 1895.
- P. W. Schmiedel Die Briefe an die Thessalonicher und an die Korinther<sup>2</sup>. (Hand-Commentar z. NT. II 1). Freiburg 1892.

- B. Lightfoot Notes on epistles of St. Paul. London 1895. (Enthält die Erklärung von IKor 1--7).  
 Robertson Reden über die Korintherbriefe. Göttingen 1894.
- 

- J. J. Wetstein Novum Testamentum Graecum II. Amsterdam 1752.  
 Ch. Schöttgen Horae hebraicae et talmudicae in NT. Dresden und Leipzig 1733.  
 Lightfoot Horae hebraicae et talmudicae in ep. priorem ad Corinthios. Cantab. 1664.  
 K. Vitringa Exercitationes in difficiliora loca prioris ep. Pauli ad Corinthios. Franeker. 1784—89.  
 G. C. Storr Notitiae historicae epistolarum Pauli ad Corinth. interpretationi servientes. Tübing. 1788.  
 W. A. v. Hengel Annotatio in loca nonnulla Ni. Ti. Amsterdam 1824. S. 150—210.  
 J. G. Reiche Commentarius criticus in NT. (Göttingen 1853). Bd. 1. S. 121—317.  
 J. F. Rübiger Kritische Untersuchungen über den Inhalt der beiden Briefe des Apostels Paulus an die korinthische Gemeinde mit Rücksicht auf die in ihr herrschenden Streitigkeiten. 2. Aufl. Breslau 1886.  
 C. M. S. Baljon De tekst der brieven van Paulus aan de Romeinen, de Corinthiërs en de Galatiërs als voorwerp van de conjectural-kritiek beschouwd. Utrecht 1884.  
 M. Krenkel Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus. Braunschweig 1890.  
 C. Clemen Die Einheitlichkeit der Paulinischen Briefe an der Hand der bisher mit Bezug auf sie aufgestellten Interpolations- und Compilationshypothesen. Göttingen 1894.  
 H. Lisco Paulus Antipaulinus. Ein Beitrag zur Auslegung der ersten 4. Cap. des IKor. Berlin 1894.
-



# Des Paulus erster Brief an die Korinther.

## Einleitung.

### § 1. Die korinthische Christengemeinde.

*Die Stadt Korinth.* Die durch ihre Lage zwischen zwei Meeren (bimaris Corinthus) ausgezeichnet begünstigte Stadt war nach ihrer Zerstörung durch Mummius (146 v. Chr.) von „dem Gott Julius Caesar“ (Strabo ἀνέληφθη πάλιν ἐπὶ Καίσαρος τοῦ θεοῦ) im Jahre 49 v. Chr. hauptsächlich durch röm. Freigelassene colonisirt worden (Pausan. II, 1. 2. Strabo VIII, 6, 20—24. C. 378—382) und unter Begünstigung der ersten Kaiser schnell zu ihrer alten (s. schon Hom. II. β, 570 u. bes. Pindar Ol. 13) Herrlichkeit erstanden. Auch die Colonia Julia Corinthus wurde als Ἑλλάδος ἄστρον gepriesen (Jacobs ad Anthol. gr. VI 223). In ihr war der Sitz des röm. Proconsuls, der wichtigste Stapelplatz des Handels zwischen Orient und Occident, hier die Stätte der neu belebten irthmischen Spiele. Der Ausdehnung nach nimmt sie nach Rom, Alexandria und Ephesus den vierten (nicht den dritten) Platz unter den Städten des römischen Weltreichs im ersten Jahrhundert ein. In ihr blühte die Malerei und Plastik, die „schöpferischen Künste“; ebenso hatte die Rhetorik und Sophistik berühmte Vertreter. Aber sie that sich auch hervor durch den schamlosesten, von tausend priesterlichen Dirnen gepflegten Aphroditedienst. Die schon für die altgriech. Handelsstadt sprichwörtlich gewordene Ueppigkeit und Unzucht wucherte mächtig auf und durchsetzte alle Verhältnisse, so dass auch für Neukorinth das κορινθιάζεσθαι

(κορινθιαστῆς, κορινθία κόρη. Dissen ad Pind. S. 146f. Ast ad Plat. rep. S. 404 D) sprichwörtlich blieb. So ist auch die Schilderung der gottverlassenen Entartung des Heidentums (Röm 118—32) von Paulus unter korinthischen Eindrücken abgefasst \*).

*Die Gründung der Gemeinde.* Directe Nachrichten darüber giebt Act 181—17. Ausserdem ist die Gemeinde erwähnt 191f. 202f. Die Einheitlichkeit dieser Nachrichten wird je nach der Schätzung der Quellenfrage verschieden beurtheilt. Unter abweichenden Gesichtspunkten versuchen *Weizsäcker* (S. 260), *Spitta* (Apostelgeschichte 1891, S. 224f. 243f.), *Völter* u. a. 181—4 u. 5—18 als nicht ursprünglich zusammengehörend zu erweisen. Mit Recht hat *Schmiedel* S. 52 die Gründe der Scheidungen als fragwürdig dargethan. Das ganze Stück zeigt keinen Bruch und keine Naht. Wie sonst berichten auch hier die Act., unbekümmert um die Paulusbriefe, charakteristisch erscheinende Einzelheiten in kunstloser, aber leicht fließender Darstellung.

Die Nachrichten geben daher nicht ein deutliches Bild von Gründung, Bestand u. Entwicklung der Gemeinde. In drei Absätzen (1—4. 5—11. 12—17) erzählen sie den Beginn der Missionsarbeit, den Bruch mit den Juden, die Verhandlung vor dem Proconsul Gallio. Dabei treten folgende Thatsachen hervor: P. verweilt 18 Monate und noch längere Zeit (1818) in Korinth. Er fand bei dem hier von ihm bekehrten (Act. 181.2) Handwerksgenossen Akylas Herberge und begann zuerst allein, danach in Gemeinschaft mit den wieder mit ihm vereinten Schülern Silas und Timotheus seine Wirksamkeit in der jüd. Synagoge, wo er Juden und Hellenen zum Evangelium zu führen sich beeiferte. Dem durch jüd. Zelotismus Vertriebenen öffnete sich sodann das Haus des Proselyten Titius Justus zur ausschliesslichen Wirksamkeit unter den Heiden. Aber es gesellte sich auch als der Angesehenste der Bekehrten der ἀρχισυνάγωγος Krispos mit den Seinen zu der werdenden Christengemeinde.

Die Briefe an die Kor. bieten für den Bericht der Act keine Parallelen abgesehen von der Hervorhebung der Thatsache, dass Paulus die Gemeinde gegründet hat (I, 36. 415. 91. II, 119) und dass Apollos nach Paulus in der Gemeinde wirkte (Act 191). Von einer vorgängigen Wirksamkeit unter

---

\*) Heinrici I S. 1f. Die ältere, zum Theil stoffreiche Litteratur bei Reuss § 93. Ob man Korinther oder Korinthier schreibt (Schnedermann<sup>2</sup> S. 130, Anm.) ist Geschmackssache. Falsch gebildet ist Korinthier ebensowenig wie Ephesier, Aegyptier, Olynthier, Olympier.

den Juden und daraus erwachsenden Kämpfen und Gefahren schweigen sie. Annaeus Gallio, der menschenfreundliche Bruder des Philosophen Seneca (Seneca ep. 104, 1. Tac. Ann. VI 3. XV 73), wird nicht erwähnt; der feindliche Sosthenes der Act ist mit dem Mitentsender des ersten Briefes (11) nicht gleichzusetzen. Ob der von Paulus selbst getaufte Krispos (I 114) und das Synagogenhaupt der Act eine Person sei, bleibt dunkel. Andererseits kennt Act weder Chloe, noch Gajus, noch Stephanas, Fortunatus und Achaicus.

Die Unberührtheit der Nachrichten der Act von den Rückbeziehungen der Briefe auf die grundlegende Wirksamkeit des P. schliesst es aus, dass die Act die Korintherbriefe benutzt haben. Denn eine Tendenz auf Verschiebung oder Correctur ihrer Anschauungen tritt in den Act ebensowenig hervor, wie ein allein sachlich gerichtetes Interesse auf Ergänzung. Die Act geben daher neben den Kor eine unabhängige Ueberlieferung wieder. Ihre Glaubwürdigkeit ist unter Annahme der Authentie der Kor nur dann aufrecht zu erhalten, wenn alles was die Act berichten keinen bestimmenden Einfluss auf den Bestand und die innere Entwicklung der Gemeinde gehabt hat. Dies ist unter dem Zugeständniss denkbar, dass die Uebereinkunft von Jerusalem (Gal 2.8.9) den Heidenapostel Paulus nicht daran hinderte, auch den Juden das Evangelium zu verkündigen (I 920), dass er jedoch im Verlauf seiner Wirksamkeit eben in Korinth zu einer schon vorbereiteten (Act 13<sup>46</sup>) entscheidenden Veränderung seiner Praxis veranlasst wurde. Für die Unabhängigkeit aber der Gemeinde von dem nationalen Judentum in Korinth spricht die Fassung der Anklage vor Gallio auf gesetzwidrige Gottesverehrung (Act 18<sup>13</sup>). Es ist darin ausgesprochen, dass eine Gemeinde, die sich auf des Paulus Predigt sammelte, mit der jüdischen Synagoge nichts zu thun haben konnte. Allerdings sind auch bei dieser Auffassung nicht alle Einzelheiten des Berichtes der Act geschichtlich gerechtfertigt \*).

*Bestand der Gemeinde.* Ihren tonangebenden Theilen nach sammelte sich die Gemeinde aus früheren Heiden (I 122), welche der Mehrzahl nach den unteren Schichten der Gesellschaft angehörten (I 126) und sich von der sittlichen Fäulniss ihrer Umgebung nicht frei gehalten hatten (I 69—11. II 1220). Es liegt in der Natur der Verhältnisse, dass neben Akylas

\*) Heinrici I S. 7f. 23. Gegen ihn Es. Ekedahl Inter Paulum Ap. et Corinthios quae intercesserint rationes usque ad missam epistolam primam canonicam 1887. Schnedermann <sup>2</sup>S. 132. Nösgen, Zöckler. Wider die geschichtliche Verwendung Holsten S. 183 f. Krenkel S. 235f.

und Prisca die ältesten Bekenner wohl zu den Proselyten gehört hatten (οἱ φοβούμενοι, σεβόμενοι τὸν θεὸν Act 13<sup>16. 26.</sup> 17<sup>4. 17</sup> u. ö.), die ein Verständniss für die messianische Heilspredigt und für die messianische Deutung des AT besaßen. Auch noch weitere einzelne Stammjuden mögen sich angeschlossen haben (Röm 16<sup>21</sup>?). Auf ihre Gesinnung ist aus der grundsätzlichen Erwägung I 7<sup>18</sup> nichts zu erschliessen. Jedenfalls aber weisen die Entartungen, die P. zu bekämpfen hat, vorwiegend auf heidnische Ueberlebsel zurück, während die Empfänglichkeit für judaistische dem P. feindliche Einflüsse sich nicht aus dem Vorhandensein judenchristlicher Minoritäten, sondern aus dem lebhaften Wechselverkehr aller Christengemeinden unter einander erklärt. Die älteste Geschichte der Gemeinde von Antiochien giebt für Art und Wirkungen dieses Verkehrs die Anhaltspunkte.

*Die Formen des gemeinsamen Lebens* ergaben sich für die korinthischen Christen unter Berathung und Anweisung des P. (I 11<sup>2</sup>) aus den religiösen und socialen Bedürfnissen, welche sie zusammenführten und hielten. Ihr Stammort war das Haus des Akylas und der Priska und die andern Häuser, die eine „Hausgemeinde“ versammelten (I 16<sup>15. 19</sup>). Je mehr die Zahl über die Grenzen des erweiterten Familienkreises hinauswuchs, desto unabweisbarer machte sich das Bedürfniss nach einem grösseren Versammlungsraum, der allen gleicherweise zur Verfügung stand (I 11<sup>20. 22</sup>), und nach sicher geregelten Formen und Zeiten des Verkehrs geltend. Diese boten die Agapen oder Brudermale der Gemeinde (I 11<sup>17f.</sup>) und die wiederkehrenden Erbauungsstunden (I 14<sup>26f.</sup>). Dass aber, um die gemeinsamen Interessen zu pflegen, Spenden und Beiträge erforderlich waren, und dass diese auch zu Unterstützungen verwandt wurden, sagt P. nicht ausdrücklich, weil er hierüber nichts zu sagen hatte. Für diese selbstverständliche Bethätigung der Gemeindepflege war, als er an die Gemeinde schrieb, nichts anzuordnen. Die Art jedoch, wie er von der Collecte für Jerusalem handelt (I 16<sup>1f.</sup> II 8<sup>9</sup>), gestattet den Schluss, dass für eine geordnete Beitragserhebung in Korinth gesorgt war. Durchweg entwickelte sich das Gemeindeleben auf dem Grunde voller Gleichberechtigung aller Gemeindeglieder zur Theilnahme an den Heilsgütern und zur Mitwirkung für die Erbauung. Alles ist im Werden. Bestimmte Aemter sind noch nicht vorhanden. Feste liturgische Regeln, feste Abgrenzungen der Sitten fehlen. Für den Ausbau sind die christl. Grundsätze (I 6<sup>12.</sup> 10<sup>23.</sup> 7<sup>17f.</sup>), der christl. Tact (I 11<sup>14</sup>), ferner der Hinweis auf die folgerichtige Praxis des Apostels



(I 7<sup>17</sup>. 11<sup>1</sup>) und auf sonstige Gemeindesitte (I 11<sup>16</sup>. 14<sup>36</sup>) massgebend.

Wie zahlreich die Gemeinde zur Zeit des ersten kanonischen Sendschreibens war, lässt sich nur vermuthen. Dass eine abgeschlossene Gemeinschaft, die nicht in jedem Privathause Platz fand, den Kern bildete, zeigt die Aeusserung über die Agapen (I 11<sup>17f</sup>). Aber die Grenzen des Umfangs waren fließende, und die Pforten nach aussen blieben weit geöffnet für die Propaganda; dies beweist die Sitte, dem ἄπιστος und ἰδιώτης einen Platz bei den erbaulichen Vollversammlungen einzuräumen (I 14<sup>23. 24</sup>). Wenn sich nun innerhalb des Ganzen Parteiungen bilden konnten (I 11<sup>10f</sup>), so ist dies nicht nur ein Beweis für den Mangel eines kraftvollen Gemeingeistes, sondern auch für eine Zahl von Zugehörigen, welche erfolgreiche Gruppenbildungen und Abspaltungen ermöglichte.

Die Bethätigungen und Entartungen des korinthischen Gemeindelebens erklären sich aus dem genossenschaftl. Charakter dieser ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ. Sie tritt nach ihrer äusseren Erscheinung und den Ansätzen zu fester Organisation in eine Linie mit den im röm. Weltreich weit verbreiteten, mannichfach je nach den lokalen Bedürfnissen ausgestalteten religiösen Genossenschaften. Dieselben waren unter dem Antriebe socialer und religiöser Bedürfnisse die Form geworden, in der die *tenuiores* sich zur Pflege gemeinsamer Interessen verbanden. Sie boten auch den neu erstehenden Christengemeinden die natürlichen und erprobten Analogien für eine wirksame und lebensfähige Organisation, die dem Zwecke entsprach, für das gemeinsame Leben und die religiösen Interessen gleichberechtigter aber social verschiedenartig gestellter Glieder einen sicheren Boden zu schaffen. Dass aber übereinstimmende Formen der Verfassung trotz des Gegensatzes und ohne Beinträchtigung der Glaubensüberzeugungen in verschiedenartigen Verbänden nutzbar gemacht werden können, sollte nicht in Frage gestellt werden — si duo faciunt idem, non est idem! — ebensowenig ist es denkbar, dass eine auf gemeinsame Bethätigung ihres Glaubenslebens gerichtete Gemeinde im Vertrauen auf die „transcendente Macht des heiligen Geistes“ von diesem Geist nicht zur Auswirkung von Formen, die das gemeinsame Leben erst ermöglichen, sich hätte leiten lassen. Als bezeichnende Momente, die den genossenschaftlichen Charakter der korinthischen Christengemeinde erweisen, treten folgende hervor:

Wie Paulus das Verhältniss der Brüder zu einander an der Einheit von Leib und Gliedern veranschaulicht, so nennen sich die Genossenschaften corpus, corporati; der Brudernamen

ist hier und dort gebräuchlich (vgl. auch ἀδελφότης IPt 217. 59, fraternitas Tertull. de virg. vel. 14. — Euseb. H. E. V 1). Giebt es in Korinth noch kein festes Amt, sondern nur freiwillige Leistungen der Begabten und Begüterten, welche auf Dankbarkeit und willige Unterordnung rechnen dürfen (I 12<sup>28</sup>. 16<sup>15</sup>), darf man aus II 8<sup>18</sup>. 19. I 16<sup>3</sup> auf die Bedeutung des Wählens von Beauftragten und Vertrauensmännern schliessen, so entspricht dies gleichfalls den Satzungen und Bräuchen der antiken Genossenschaft, ihrem νόμος<sup>\*)</sup>. Wie in ihnen jedes Glied der Gemeinschaft gleiches Recht und gleiche Freiheit innerhalb der festen, auch durch Zuchtmittel gewährten Schranken beanspruchte, so setzt dies Paulus bei der korinthischen Gemeinde voraus. An diesem Punkte scheidet sich der übernationale und übersociale Charakter des Evangeliums besonders scharf von den jüd. Religionsvorstellungen, die sich in der Praxis unerschütterter behaupteten; — nach diesen wird der Fromme als pflichtiges Glied des Bundesvolks, nicht nach der sittlichen Freiheit und Selbständigkeit, die er als Gotteskind besass (I 77), nach seiner Nationalität und ihren beanspruchten Prärogativen, nicht nach der grundsätzlich gleichen Abhängigkeit aller Menschen von dem einen Gott und Vater (Gal 3<sup>26</sup> f.) geschätzt. Die sociale Folge dieser Werthung der Persönlichkeit war die grundsätzliche Ebenbürtigkeit der Sklaven und der Frauen im Verbande und das Recht uneingeschränkter Bethätigung aller Kräfte zum Frommen der Gesamtheit. Die Begabung und die Gesinnung, nicht die Abstammung, entschieden über die Geltung; der gute Wille und die eroberte Achtung, nicht äussere Autorität, räumten den Vorrang ein.

Die Schwerpunkte des Gemeindelebens lagen in den Mahlzeiten, denen die Beziehung auf Christus die spezifische Differenz gab, sodann in der Vollversammlung, in der die Gnadengaben Gottes zur gemeinsamen Erbauung in freiem Wettstreit sich auswirkten. Das δείπνον κυριακόν (I 11<sup>20</sup>) nach seiner christl. Bestimmtheit erhält den Charakter aus den Heilsthatsachen; abgesehen davon entspricht die im Herrenmahle gipfelnde Feier den Festmahlen der Cultvereine auch darin, dass Männer und Frauen gemeinsam theilnehmen durften<sup>\*\*)</sup>. Betreffs der gottesdienstlichen Versammlungen gilt gleichfalls diese Analogie. Wenn sie auf Darbieten der Mittel zum Auf-

\*) Auch für das Losen (Act 121) gilt dies.

\*\*) Darauf weist auch Plin. ep. X, 97: cibum promiscuum tamen et innoxium, ein Mahl, an dem beide Geschlechter theilnehmen, das aber trotzdem nicht unsittlich ausartet.

bau einer gegründeten Einsicht in die christl. Wahrheit und die Herrlichkeit des neuen Lebens sich richteten, so haben sie ihr Gegenstück in dem geistigen Austausch der Philosophengenossenschaften \*). Trat das ekstatische Element, wie bei der Glossolalie, in den Vordergrund, so konnte sich der Nichteingeweihte, dem der Zutritt offen stand (*ιδιώτης* I 1416), in die Mitte eines orgiastischen Cultvereins versetzt glauben.

Auf die gleichen Analogien weisen ferner die Hausgemeinden (*ἐκκλησίαι κατ' οἶκον*), in denen das religiöspatriarchalische Element in eben dem Masse vorwaltete wie in den Vollversammlungen des Verbandes das republicanische, — ebenso die Ausübung der Gastfreundschaft auch gegen die Gesamtgemeinde (Röm 1623), die Behandlung der Geldangelegenheiten unter Einschärfung der Pflicht gegenseitiger Unterstützung auch für local getrennte Glaubensverbände \*\*), das schon von V. Strigel und Bengel erkannte Patronatsverhältniss der Phöbe zur Gemeinde von Kenchreai \*\*\*), endlich die Ausübung der Disciplinargewalt in der Gemeinde †).

Im Lichte der übereinstimmenden Symptome des gemeinsamen Lebens erhalten die Ausdrücke und Formeln, welche sowohl in den Briefen des Paulus als auch in den Decreten der Genossenschaften für entsprechende Leistungen, Bestrebungen und Urtheile gebraucht werden, Beweiskraft. Hierher gehören abgesehen von den bereits erwähnten die Charakteristiken: *ἀνέγκλητος, εὐχρηστος, ἀγνός* (ἄγιος), *ἀβαρύς, καλῶς καὶ εὐσημόνως, ἀπλῇ τῇ ψυχῇ*, — die Bezeichnungen erfolgreichen und erfreulichen Strebens: *φιλοτιμεῖσθαι, προθυμία, ζῆλος, ζηλοῦν, ζηλωτής, προνοεῖν, πρόνοιαν ποιεῖσθαι*, — der pflichtmässigen Leistungen: *λειτουργία, ὀφειλή*, — der Prüfung: *δοκιμάζειν, δοκιμή*, — der Anträge und Beschlüsse: *γνάμην*

\*) Vgl. v. Wilamowitz-Möllendorf, Antigonos von Karystos 262f., die *σχολή Τυράννου* (Act 199) und dazu Lange, Haus und Halle (Leipzig 1885), der die altchristl. Basilica aus der schola, dem Genossenschaftshause, ableitet. S. 288 f.

\*\*) I 161f. II 89. Vgl. das Referat über das Schreiben des Pinytos an Soter Euseb. H. E. IV 23.

\*\*\*) Röm 162. Vgl. 128. I Thess 512. Zum Ausdruck *προστάτις* vgl. auch C. Insc. Graec. 6, 835: *μητέρα θεῶν Περγαμηνῇν Νεικηφόρος (τήν) ἰδίαν προσ(ἀ)τι(ν)*.

†) I 5. II 25—11. In Bezug auf die Strafgewalt copirten die Genossenschaften die Staatssitte, auch in der Verhängung des Fluchs beim Ausschluss. Die Inschrift der *φρατρία* der Klytiden (Dittenberger Sylloge Inscript. Graec. 360, 31) beweist, dass diese Gemeinschaft *ἀραι ἐκ τῶν νόμων* besitzt, denen der Uebertreter des Cultusstatuts verfällt. Zur Sache vergl. Ziebarth, Der Fluch im griech. Recht. Hermes XXX 10. 57 f.

ἀγορεύειν, κυροῦν, — der Autorität und ihrer Ausübung: κατ' ἐπιταγήν, κυριεύειν, ἐνοχός ἐστι. Auch τέλος (Röm 137 vgl. StKr 1881 S. 519f.) dürfte die Bedeutung haben „Einschuss für die Bruderschaft“. Erwähnt seien noch die in den Genossenschaftsdecreten vorkommende anakoluthische Anfügung von εἰδότες (II 17) und die auch bei hellenischen Genossenschaften nachgewiesenen Ausdrücke ἐκκλησία, ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος (im Sinne von Geldverwalter).

Bei Annahme des genossenschaftlichen Charakters der korinthischen Gemeinde erhalten die im ersten Briefe gerügten Entartungen einen geschichtlichen Hintergrund, die Neigung für ehrgeiziges sich Vordrängen und sittlichen Libertinismus, das Parteitreiben, die Missbräuche bei den Liebesmahlen\*), die rücksichtslose Theilnahme an Genossenschaftschmausereien in heidnischen Tempeln\*\*), die Ausschreitungen der Glossenredner, ja auch die Art, wie die Glossen geschätzt werden (vgl. zu I 12 10).

Unter diesen Umständen nimmt es nicht Wunder, wenn im Apologeticum Tertullian die Christengemeinden als religiöse Unterstützungsbruderschaften schildert (vgl. besonders c. 39), und Lukian (Peregrinus 11) nur Genossenschaftsausdrücke und Genossenschaftsmotive anwendet, um Peregrinus und die Christen zu kennzeichnen. Jener sei der *διασάρχης καὶ ξυναγωγεὺς*\*\*\*), Schriftausleger und Autor gewesen; die Christen hätten sich seiner als Gesetzgeber bedient und ihn zu ihrem Patron (*προστάτης*) gemacht. Diese erregen die ironische Bewunderung durch ihre Opferwilligkeit, ihren engen Zusammenhalt und die Festigkeit ihrer ohne Anspruch auf Beweis übernommenen Glaubenssätze†). Lukian nennt das Evangelium eine *καινὴ τελετή*, eine neue Mysterienweihe. Gleicherweise

\*) Den später technisch gewordenen Namen Agape (vgl. die caristia der Römer) hat Paulus noch nicht. Zuerst kommt ἀγάπη im Sinne des christl. Brudermahls in der allerdings kritisch unsichern Stelle Jud. 12 vor.

\*\*) I 1021. 810: ἐν εἰδωλείῳ κατακείμενος. Es ist nicht ausgeschlossen, dass unklare Christen gleichzeitig auch Glieder heidnischer Cultvereine waren, da die Zugehörigkeit zu mehreren Verbänden bezeugt ist. Wie verschieden der Charakter der cultischen Mahle war, zeigt der Vergleich der religiösen Reinheit der Mahlbilder in den „Sacramentscapellen“ von S. Callisto, der Bilder von Schmausereien in der Katakombe S. Pietro e Marcellino und des Mahls der Seligen des Mithras, zu welchem Vibia vom angelus bonus geleitet wird, in der Katakombe des Praetextatus.

\*\*\*) Auch συναγωγή ist wie ἐκκλησία zur Bezeichnung von Cultvereinen nachgewiesen.

†) Mt 2534—46 verdient mit Lukian's und Tertullian's hergehörigen Schilderungen verglichen zu werden.



eignet sich Origenes es an, wenn Celsus die Christen *θιασῶται* nennt, und Eusebius noch bezeichnet sie ganz ausdrücklich mit diesem solennen Namen religiöser Genossenschaften, und zwar bei Vergegenwärtigung der Anfänge des Christentums\*).

Die Gesamtanschauung, die sich daraus ergibt, wird durch die Bemängelung einzelner Analogien nicht beeinträchtigt, zumal wenn die Thatsache in Rechnung gezogen wird, dass die charakteristischen Züge der jüd. Synagagalverfassung in der korinthischen Gemeinde fehlen\*\*).

### § 3. Die Entwicklung der Gemeinde bis zum 1. Sendschreiben.

*Des Paulus Grundlegung.* Während seines langen Aufenthaltes in Korinth, bei dem er als Handarbeiter\*\*\*) seinen Unter-

\*) Euseb. H. E. I. 3, 12: Im Unterschiede von den Propheten hat Christus die Welt mit seiner ehrwürdigen und heiligen Lehre erfüllt, οὐκέτι τύπους οὐδὲ εἰκόνας, ἀλλ' αὐτὰς γυμνὰς ἀρετὰς καὶ βίον οὐράνιον αὐτοῖς ἀληθείας δόγμασι τοῖς θιασώταις παραδούς. Vgl. auch Corp. Inscr. Graec. 2271 θιαστίτης (= θιασώτης) und die Mysterienausdrücke μυσῖσθαι in übertragener Bedeutung Phl 412, ἐπόπτης, ἐποπτεύειν II Pt 116. I Pt 212. 32. Weitere Nachweise Heinrici II S. 601. Beiträge z. Gesch. u. Erklärg. des NT I S. 9.

\*\*) Uebernommen aus Meyer-Heinrici II Kor<sup>1</sup> 409—417, wo Heinrici's frühere Arbeiten (ZwTh 1876 IV 1877 I. StKr 1881 505 f. gegen Holsten 236 f.) zusammengefasst sind. Den Abstand der Synagagalverfassung von den Ordnungen der korinthischen Gemeinde verdeutlicht Schürer<sup>2</sup> II 357 f., vgl. auch desselben „Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit, nach den Inschr. dargest.“ 1879. Die Frage, inwieweit auch die jüd. Synagoge der Diaspora Einwirkungen des Genossenschaftswesens erkennen lässt, bleibt hier unberührt, da sie für die Schätzung der korinthischen Gemeinde nichts entscheidet. — Zur Sache vgl. noch K J Neumann, Der röm. Staat u. d. allg. Kirche 1890 I 46 f. („Es bedürfte geradezu der Erklärung, wenn griech. Christen in ihren neuen Verbindungen keine religiösen Genossenschaften, keine Thiasoi sollten gesehen haben.“) E. Hatch, Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altertum. Uebers. v. Harnack, 1883. Loofs StKr 1890 619 f. C. Weizsäcker 1 264 f. 622 f. Schnedermann<sup>2</sup> 133 und Schmiedel<sup>2</sup> 53 f. schliessen sich der Auffassung Heinrici's im wesentlichen an. Schmiedel deutet dabei Heinrici's Formulierung, „nicht nach dem Vorbild, aber in den Formen der religiösen Genossenschaften“ hätte P. die Christenbruderschaft in Korinth organisirt, dahin, dass „der Anschluss an sie P. unbewusst geblieben sei“. Aber es handelt sich für den Apostel nicht um „Anschluss“ an „die Cultusgenossenschaft der Dämonen“ (Holsten), sondern um Organisation einer grundsätzlich neuen Gemeinschaft mit erprobten Mitteln. Von der Benutzung derselben hat P. gewiss nicht Abstand genommen, weil sie in heidn. Thiasoi sich bewährt hatten. Zur neueren Litteratur über das Genossenschaftswesen vgl. Herm. Blümner Griech. Privatalterthümer 398 Anm. 2. Liebenam Röm. Vereinswesen 157. Oehler *Ἐρανος* Vindobonensis 1893 276 f.

\*\*\*) Σκηνοποιός (Act 183. In D fehlt ἦσαν γὰρ σκηνοποιοὶ τῇ τέχνῃ)

halt verdiente, hatte P. unter mannichfachen Anfechtungen (I 23) das Evangelium verkündigt. In weiser Selbstbeschränkung mit Vermeidung alles dessen, was blendet, ohne zu erleuchten, und fesselt, ohne zu erbauen, hatte er einfach, sachlich und kraftvoll das Evangelium von dem *κύριος τῆς δόξης* dargelegt (II 44—6), dem die Herrschaft von Gott übergeben ist (I 15<sup>21</sup>—28) und der ihn zur Verkündigung des Evangeliums gleich den „zwölfen“ berufen hat (I 91. 151—11). Er hatte dabei keine andere persönliche Autorität für sich in Anspruch genommen, als die des „Mitarbeiters an ihrer Freude“ (II 124), dem die Gemeinde unter dem Eindruck des Geistes, der ihn leitete, und der Kraft, die von ihm ausging (I 24), Dankbarkeit, Vertrauen und Gehorsam zollte. Deshalb betrachtet er sie als „sein Werk im Herrn“ (I 91), als seine Kinder, für die er in Strenge und Liebe einsteht. Er vertraut auf ihre Einsicht und ihren guten Willen, und hält an diesem Vertrauen fest. Denn warum soll der Appell an das gesunde Urtheil und den christl. Tact (I 10<sup>15</sup>. 11<sup>13</sup>) nur ein rhetorisches Mittel sein (Schmiedel) einer Gemeinde gegenüber, die gleich ihm als die einzige und letzte Autorität den Herrn und seinen Geist erfahren und erkannt hat? Wenn P. daher gebietet (I 112. 17. 34. 14<sup>26</sup>—40. 161), so thut er das nicht „kraft seines Apostelamts“, — dies besonders zu betonen, findet er erst Anlass, nachdem die Apostelwürde in feindseliger und auch verleumderischer Weise von zwischeneingekommenen Gegnern ihm abgesprochen war — sondern als der geistbegabte Vater der Gemeinde (I 4<sup>15</sup>. 740), der durch die Barmherzigkeit des Herrn ein *πιστός* geworden ist (I 725).

Die Art, wie P. seine grundlegende Verkündigung charakterisirt (I 21: *οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν, εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον*) beweist, dass er mit Absicht und Ueberlegung sich auf die schlichte Darbietung der Heilslehre gerichtet hat \*). Dies that er in der Erkenntniss

---

bedeutet wahrscheinlich Verfertiger von leinenen Decken, auch Zeltdecken. Vgl. ZwTh 1877 I 6. Wie unsicher die Bedeutung von *σκηνοποιοί* ist, beweist die Uebersetzung von m<sup>82</sup>: *erant enim arte fabri* und von Fl: *qui artificio lectarii*, ferner die Thatsache, dass P. von feindlicher Seite spöttisch Schuster (*σκυτοτόμος*) genannt wird, was Theodoret z. B. sich aneignet (in Therap. ed. Comm. 81): *οἱ ἡμέτεροι ἄλιεις καὶ τελῶναι καὶ ὁ σκυτοτόμος*. Derselbe nennt ihn aber auch *σκηνοδόμος* (*qui tentoria consuit e panno nimirum lineo aut laneo aut pellibus*): *τῶν δὲ ἀλιέων τε καὶ τελωνῶν καὶ τοῦ σκηνοδόμου τοὺς νόμους* hätte Cajus noch Claudius noch Nero aufheben können. Vgl. *Suicer* Thes. eccles. s. v. *σκηνοποιοί*.

\*) Vgl. I 22. 32. Deshalb sind die Abschnitte 117—31. 26—16 zugleich eine Polemik gegen eine nicht durch Paulus veranlasste

der Schosssünde des hellenistischen Epigonentums, der Ueberschätzung von λόγος und γνῶσις, mit der die übrigen ἀμαρτήματα ἑλληνικά (Dio Chrys. Reiske II 148), die Freude am Schein, die Neigung zu geistiger Ueberhebung, die Lust zum Missbrauch der sittlichen Freiheit, auf das engste verwachsen waren. Schon Sokrates hatte die Tugend als Wissen bestimmt. Nachdem Hellas seine politische Selbständigkeit verloren hatte, suchte es Ersatz in der geistigen Führung der griechisch-röm. Welt. In diesem Bestreben feierte der Hellene seine Triumphe durch das Virtuositentum der Rhetorik und der Sophistik. Und bis zu welchem Grade die Schätzung solcher Leistungen stieg, zeigen bes. anschaulich die Philosophen- und Rhetorenbiographien. Lehrervergötterung nach eifersüchtigen Kämpfen um den Vorrang wird wie etwas Selbstverständliches berichtet \*).

*Die Gemeinde ohne Paulus.* Für die Auffassung des

Ueberschätzung der σοφία τοῦ κόσμου, für welche er verantwortlich gemacht wurde von den ihn missgünstig beurtheilenden (I 93. Heinrich I 117). H. Lisko (Paulus Antipaulinus. Ein Beitrag zur Auslegung der ersten 4 Kap. des 1. Kb. 1894 77f.) hat in sorgfältiger und anregender Exegese den Versuch gemacht, diese Stellen dahin umzudeuten, dass P. allerdings in Korinth beredt und ausdrucksvoll eine „christl. Tugendweisheit“ verkündigt habe, also auch von vorne herein von der Absicht geleitet gewesen sei, das Evangelium als Weisheitslehre in Korinth zu verkündigen. Erst durch den Einfluss des Apollos, den L. als „einen peinlich verfahrenen Schriftgelehrten“ trotz Act 1824 beurtheilen will, seien des P. Anhänger, von der schlichten Predigt dieses Judenchristen zurückgestossen, dazu verführt worden, die Paulinische „Tugendweisheit Gottes in Christo“ mit der „Wortweisheit“ (I 117) zu vertauschen. Die Milch, die P. den Korinthern bot (I 32), soll daher nicht die der Verdauungskraft der Unmündigen angemessene Nahrung bedeuten, sondern die „leichteren Tugenden des Anfangs, in welchen die jungen Christen sich üben sollten“ (36). Zu dieser Umkehr der bisherigen Auffassung gelangt L. durch eine Scheidung von praktischer und theoretischer Weisheit, die dem Apostel fern liegt und die eine Abstraktion ist. Die Gottesweisheit, die Paulus verkündigt, ist Kraft und Einsicht zugleich, aber für die Gläubigen. Vgl. zu 124. 26 und § 4 der Einl.

\*) Epiktets Unterredungen sind voll von Warnungen vor Ueberschätzung des Worts und der Dialektik (z. B. Arr. Epikt. II 1, 34—40). Einen typischen Beleg für die rhetorische Ausartung giebt z. B. Eunapius in der Biographie des Prohaeresius. Er schildert den Erfolg einer Wettrede aus dem Stegreif folgendermassen: καὶ τὰ στέγνα τοῦ σοφιστοῦ περιλιγμησάμενοι καθάπερ ἀγάλματος ἐνθεοῦ πάντες οἱ παρόντες, οἱ μὲν πόδας οἱ δὲ χεῖρας προσεκύνουν (vgl. für die Gegenwart die Verehrung der Statue des Petrus in der Peterskirche zu Rom), οἱ δὲ θεὸν ἔβασαν, οἱ δὲ Ἑρμοῦ Λογίου τύπον (vgl. Act 1412). οἱ δὲ ὀνίτην διὰ ψόθον παρεθέντες ἔκειντο, τινὲς δὲ αὐτῶν οὐδὲ κείμενοι τῶν ἐπαίνων ἤμελουν.

Christentums in Korinth war die hellenische Freude an Prunk des Wissens und der Rede verhängnissvoll. Den Gesamteindruck, den Paulus von ihrer innerlich gefährdeten Lage hatte, giebt der Satz wieder: ἡ γνώσις φνισοῖ (I 82), den der Vorwurf des φνισοῦσθαι (I 46. 18. 19. 52) beleuchtet. Am schwersten traten die zersetzenden Wirkungen solcher eiteln und gehaltlosen Selbstüberhebung hervor in dem Parteitreiben, das der Apostel gleich im Anfang des ersten Sendschreibens rügt und dessen Wurzeln in einer falschen Auffassung des Evangeliums und in einer falschen Schätzung der Lehrerautorität lagen.

Auf welche Weise hatte die Entwicklung der Gemeinde zu diesen Abirrungen von der christl. Klarheit geführt? Nach den Act. verliess P. erst geraume Zeit nach dem für ihn günstigen Ausgange des Processes, den die Juden vor Gallio, dem aufgeklärten Proconsul, gegen ihn angestrengt hatten (Act 18<sup>12—17</sup>), Korinth. Auch seine Gastfreunde Akylas und Prisca siedelten nach Ephesus über. Er selbst setzt, über Jerusalem durch Galatien und Phrygien reisend, seine Missionsthätigkeit fort (Act 18<sup>18—23</sup>). Der korinthischen Gemeinde aber gab der beredte und geistesmächtige \*) Alexandriner Apollos einen neuen Antrieb, der verhängnissvoll wurde. Er war ein Judenchrist gewesen, der Jesu Werk ausschliesslich aus der Perspective der Johannestaufe betrachtet hatte. Demgemäss musste ihm orientirend für die Beurtheilung Jesu der Bussruf des im AT verheissenen und von dem letzten Propheten verkündigten Messias sein, und er wird die Vollziehung der Taufe als einen entscheidenden Weiheact derer, die sich von ihm den *Weg des Herrn* weisen liessen, betrachtet haben (vgl. 19<sup>1—4</sup>). Diesen nahmen in Ephesus Akylas und Prisca zu sich und führten ihn in das Verständniss des Evangeliums, wie es P. verkündigte, ein. Damit erkannte er in Christus den Herrn, der da gekreuzigt ward um unserer Sünden willen und auferweckt ward um unserer Rechtfertigung willen (Röm 4<sup>25</sup>). Die altprophetische Weissagung

\*) ἀνὴρ λόγιος (eloquens, disertus, elegans. Glossarium Philoxeni. Phrynichus 198. Lobeck: οἱ πολλοὶ λέγουσιν ἐπὶ τοῦ δεινοῦ εἰπεῖν) — ζέων τῷ πνεύματι (Röm 12<sup>11</sup>). Diese Charakteristik erledigt Lisko's Versuch, den Apollos als unberedten und peinlich verfahrenen Judenchristen aufzufassen, dem zu Liebe er I 21. s. 31f. von Paulus auf Apollos abbiegt (77—114). Die Act sagen weiter nichts, als dass der beredte Alexandriner, ehe er von Akylas und Prisca zu höherer Einsicht gefördert war, den Schriftbeweis für die Messianität Jesu im Sinne eines Johannesjüngers scharfsinnig und gründlich (ἀκριβῶς, pensiculate) geführt habe.



trat ihm in neues Licht. Seine alexandrinische Bildung und seine Schriftkenntniss aber blieben die Mittel, mit denen er die Verbreitung des Evangeliums förderte (Act 18<sup>24—28</sup> \*). Mit Empfehlungen der ephesinischen Gemeinde kam er also ausgerüstet und geklärt nach Korinth (Act 19<sup>1</sup>). Er verkündigte kein anderes als das Paulinische Christentum (I 35f. 46. 16<sup>12</sup>), aber in neuer Form und mit besonderer Hervorhebung der *geheimnissvollen Weisheit* der Gottesoffenbarung in Christus. Eben diese „Vertiefung“ des schlichten Evangeliums vom Kreuz lag dem Alexandriner ebenso im Blute, wie dem Philo die Logoslehre und dem Verfasser der Weisheit Salomos die Verherrlichung der Sophia als des Inbegriffs der göttlichen Kraft und Wahrheit. Allein indem er das Evangelium unter den Gesichtspunkt der Weisheit Gottes stellte und als ein Mysterium fasste, das nur dem Eingeweihten (*τέλειος*) offen stände, entfesselte er, ohne es zu beabsichtigen, ein ungesundes Trachten nach Bethätigung geistiger Ueberlegenheit und höherer Einsicht. So blieb die Eigenart seiner Verkündigung, obgleich sie nicht auf abweichenden Grundsätzen beruhte, zumal in Anbetracht der Mannichfaltigkeit der individuellen Richtungen der Korinther und der persönlichen Hochachtung und Liebe, womit je dem alten oder dem neuen Lehrer angehangen ward, nicht ohne nachtheilige Folgen. Die einen stellten Apollos, die andern Paulus mit wechselseitiger Eifersucht höher und machten die besondere Zugehörigkeit zum Lehrer zum Ausgangspunkt von Streitverhandlungen, welche die Eitelkeit nährten \*\*).

\*) *Schmiedel* (56) hält in diesem Berichte, dessen Zuverlässigkeit auch *Wendt* nach Baur (Paulus<sup>2</sup> II 208f.), Zeller, Weizsäcker, H. Holtzmann in Frage stellt, nur v. 24 für „historisch brauchbar“, während ihm v. 25 einen vollkommenen Widerspruch zu enthalten scheint, der auf litterarkritischem Wege durch die Hilfslinien der Tendenzkritik erklärt werden könne, nach denen die Nachrichten über Apollos zu Gunsten der Hebung von des P. Autorität zugestutzt sein sollen. Nach der oben dargelegten Auffassung erscheint dagegen diese Aussage als eine fassbare geschichtliche Charakteristik eines Judenchristen der apostolischen Zeit; denn das *βάπτισμα* des Vorläufers wies seine Schüler auf Jesus, der als der Grössere nach ihm kam. Wer die Busstaufe festhielt, brauchte Jesus als den messianischen Wegweiser nicht zurückzuweisen. Die Isolirtheit aber der Nachrichten über die Johannesjünger erklärt sich daraus, dass sie früh in die christliche Gemeinde aufgingen. —

\*\*) Gegen den Versuch, welcher von Heinrici I 35f. 117f. gemacht worden ist, für das Wirken des Apollos bestimmtere Conturen zu gewinnen, indem auf seine alexandrinische Bildung Gewicht gelegt und ein Verwirrung verursachendes Betonen der Bedeutung der Taufe vermuthet wurde, hat sich Hilgenfeld *ZwTh* 1880 366f. eingehend

Allein zur ernsten Gefährdung der Einheit wäre es durch solche formelle Verschiedenheiten zweier Lehrer desselben Evangeliums nicht gekommen, wenn nicht ein tieferer Gegensatz von aussen her in die Gemeinde eingeführt worden wäre. Bei dieser Zweitheiligkeit blieb es noch nicht. Es kamen nämlich — vielleicht gerade den Zeitpunkt der Rückkehr des Apollos nach Ephesus benutzend — judaisirende Lehrer mit Empfehlungsbriefen nach Korinth II 31), welche der Geltung des Paulus, in dessen Arbeitsfeld sie sich eindrängten, entgegenwirkten (I 92) und des Petrus Ansehen zu Ungunsten des Paulus, dessen Apostelrecht und Charakter sie in Frage

---

ausgesprochen, dem dann Godet und Schmiedel sich anschliessen. Hilgenfeld lehnt jeden grundsätzlichen Gegensatz zwischen Paulus und Apollos ab und sucht nachzuweisen, dass Heinrici, wenn dieser von seinen geschichtlichen Voraussetzungen aus das gleichfalls thut, inconsequent sei. Für die Entwicklung des Parteitreibens genüge es, den judaistischen Gegensatz und das Einwirken des hellenischen Heidentums allein in Rechnung zu stellen. Schmiedel fügt hinzu, dass die Gemeinde von vorne herein gespalten gewesen sein müsste, wenn es Apollos veranlasst hätte, dass der persönlichen Vollziehung der Taufe eine besondere Bindekraft beigelegt würde. Das wäre richtig, wenn diese persönliche Vollziehung von irgend einem Gemeindegliede gleichgesetzt worden wäre mit der Taufe auf den Namen Jesu. Dass dies nicht der Fall war, beweist die Darlegung I 113—17. Dieselbe wäre sonderbar und schwebte in der Luft, wenn sie ihre Veranlassung nicht in der Absicht hätte, die objective Bedeutung der Taufe auf Jesu Namen klar zu stellen im Gegensatz zu dem Wahne, dass sie durch die Autorität des vollziehenden Lehrers gehoben werden könnte. Dies thut P. am bündigsten durch Nachweis der Folgen: ihr seid auf Jesu Namen getauft; meint ihr, dass diese Taufe eine neue Kraft durch die Person des Vollziehenden empfangen, so stellt ihr diesen an den Platz, der allein dem Herrn gebührt. Und wie verhält sich zu Hilgenfeld's Ansicht die Erledigung des Parteitreibens? Nach ihm sind es die judaistischen Gegner gewesen, welche dem Paulus den Vorwurf gemacht hätten, fleischliche Weisheit (II 112) oder sich selbst (II 45) verkündigt zu haben. Gegen sie richte sich daher I 17f. Diese Ansicht scheitert aber 1) an II 116, 2) an der Art, wie der Apostel I 17—216 die verhängnisvolle Verdunkelung des Unterschiedes zwischen weltlicher und geistlicher Weisheit, welche in der Gemeinde Platz gegriffen hatte, durch Darlegung seiner Grundsätze und seines Verfahrens abwehrt (vgl. bes. 21f.). Aus derselben erhellt, dass Paulus der Gedanke fern liegt, ihm könne eine solche Vermischung zum Vorwurf gemacht werden. 3) Im 2. Briefe vertheidigt sich Paulus gegen den Vorwurf der Unklarheit seines Evangeliums. 112 aber geht, wie die Antithesen zeigen, auf sein sittliches Verhalten. Daher scheint man den geschichtlichen Veranlassungen von 117—216 doch nicht ohne Annahme einer Beziehung sowohl auf die übertreibende Schätzung der Weisheitslehre Apollos als auch auf die judaistischen Verdächtigungen gerecht werden zu können.

stellten, erhoben (II 115). Zwar scheinen sie zunächst mit Bestreitung der Paulinischen Lehre nicht aufgetreten zu sein, denn sonst würde der Ap., wie im Briefe an die Galater, ihre Lehrrirrtümer bekämpfen; namentlich haben sie die Beschneidung nicht gefordert. Aber es war natürlich, dass sie schon mit ihrer judaisirenden Weise überhaupt, mit ihrer Engherzigkeit, Befangenheit und Gesetzesstrenge, wie mit ihrer übelwollenden Herabsetzung des P. und der Anpreisung der Vorzüge der jerusalemischen Muttergemeinde die Korinther schwer beunruhigten und tief erregten. Paulus selbst hatte ihnen nicht verhalten, dass derselben ein Anspruch auf die Pietät und die werktthätige Liebe aller Gläubigen gebühre. In diesem Sinne hatte er die Collecte für Jerusalem angeregt (I 16f.). Seine Verkündigung ferner hatte er nicht in Gegensatz gestellt zum Evangelium der Zwölf, vielmehr die Einheit der christlichen Ueberlieferung als selbstverständlich behandelt, da sie auf den einen Herrn sich bezieht und von dem einen Herrn ausgeht (I 1123. 1511). Er baute für den ungestörten Fortgang seiner Mission auf die Verständigung mit den „Säulen der Gemeinde“, von der er den Galatern (Gal 21—10) Bericht giebt. Aber gerade seine Erfolge weckten in den Kreisen des Judenchristentums, welche die Christen aus den Heiden nach Analogie des Verhältnisses der Proselyten zur Synagoge sich zueignen wollten, die alte Eifersucht wieder auf. Eine selbstständige Heidenkirche erschien ihnen wie innerer Widerspruch. Wer schützte die gläubigen Heiden besser vor den Gefahren des Libertinismus, als die legitimen Autoritäten? Als daher, nachdem Paulus die Stätte seines gesegneten Wirkens verlassen hatte und auch Apollos nicht mehr in Korinth weilte, Judaisten von dem Schlage der falschen eingeschlichenen Brüder (Gal 24) im Namen der legitimen Autoritäten die Korinther aufzuklären und auszunutzen kamen, als sie im Gegensatz zu Paulus den Petrus als echten und rechten Hauptapostel herausstrichen, so war damit der eigentliche Anlass zu Spaltungen für die Gemeinde gegeben. Die hochgepriesene Autorität des Felsenapostels mit dem fremdklingenden Namen (Kephas), den man dazu von Angesicht nicht gesehen hatte\*), gab der Neuerungssucht der leicht bewegten Gemeindeglieder

---

\*) *Harnack* hält es für nicht unwahrscheinlich, dass Petrus vielleicht noch vor Abfassung des I Kor. dort gewirkt habe (DG<sup>2</sup> I 133, vgl. *Weiss* Einleitung § 19, 5f.). Aber das Zeugniß des Dionysius (Euseb. H. E. II 25), wonach Petrus mit Paulus Gemeindegriinder gewesen sein soll, ist durch die Briefe an die Kor. in Frage gestellt. Aus I 95 ferner folgt sowohl, dass die Missionsthätigkeit

den Anstoss zu Fragen und Vergleichen, die unter dem Druck der anwesenden dem P. abgeneigten Judaisten nicht für diesen günstig waren. Wer im Vertrauen zu Paulus und zu der Wahrheit und Lauterkeit seiner Verkündigung erschüttert worden war, wollte sich und die Brüder insgesamt nach Petrus nennen; wer an Paulus nicht mehr halten zu können wähnte, ohne doch dem Petrus sich hingeben zu mögen, nannte sich nach Apollos. So gerieth die Gemeinde in Gefahr, durch Streit um die rechten Lehrer und Unklarheit über das Wesen des Evangeliums den Lebenszusammenhang mit Christus zu verlieren. Indem sich einzelne Gruppen nach menschlichen Autoritäten nannten, vermischte man Menschliches mit Göttlichem und vergass, dass es nur einen Herrn für die Christen giebt.

Es entsprang deshalb einem richtigen Gefühl, wenn die einmal erwachte Tendenz, der Gemeinde durch Zuneigung zu einer besonderen Persönlichkeit einen eigenthümlichen Namen und Charakter zu geben, im Verfolg das Bedürfniss auslöste, von dem was die ganze Parteiung herbeigeführt hatte und nährte, von Menschenautorität, ganz abzusehen, und einzig auf den zurückzugehen, der aller Meister ist, auf Christum. „Wir gehören Christo an“, ward daher die Losung, die allerdings der Gemeinde die rechte Signatur gab, so wie sie von allen Gliedern bekannt wurde (I 323). Nun aber wurde sie in Gegensatz gebracht zu den Jüngern des Paulus, des Apollos, des Petrus. Sie wurde Theillosung und gab dem Streit um die Autoritäten neue bittere Nahrung, statt ihn zu schlichten \*).

In diesem Zustande vierfacher Parteiung war die Gemeinde, als P. unsern ersten Brief an sie schrieb; doch ist nach 1118. 1426 anzunehmen, das Uebel habe nicht die Höhe des schismatischen Charakters erreicht, auf der die Gemeindeversammlung an einem Orte nicht mehr statt finden konnte, wie dies in den patristischen Erklärungen durchweg richtig betont wird (s. auch z. 12). Ueberhaupt bestätigen diese das exegetische Ergebniss, dass die Streitigkeiten in Korinth zu eigentlichen Parteibildungen nicht geführt haben, sondern ein Symptom der Verirrungen neben den andern waren. Clem. Rom I 47 ist der einzige, der direct zur Warnung an diese Streitigkeiten erinnert. Er beurtheilt sie als *προσκλίσεις*, als

---

des Petrus der kor. Gemeinde bekannt war, als auch, dass P. nicht einen bestimmten Aufenthalt des Petrus in Korinth im Sinne hat. Sonst würde er von dessen Eindruck und Erfolgen nicht haben schweigen können.

\*) Beza: τοῦ χριστοῦ ad eos pertinet, qui in contrariam partem peccabant, i. e. qui se unius Christi esse dicebant et interim iis per quos deus loquitur nihil tribuebant.



willkürliche Bevorzugungen des einen vor dem andern. Die „Christuspartei“ aber kennt er nicht. Wenn nun Chrysost., Theodoret u. a. die Parteibezeichnungen als Decknamen zur Warnung betrachten (I 48 μετεσχημάτισα) und über die Parole οἱ χριστοῦ hinweggehen, so ist daraus nicht auf ihre Unkenntniss, sondern auf die enge und beschränkte Bedeutung der korinthischen Autoritätsstreitigkeiten zu schliessen. Nach Analogie der Philosophenthiasoi oder der religiösen Genossenschaften suchte die Gemeinde nach einer Autorität, die ihr zugleich nach aussen hin einen Namen gab. Denn wie sie sich den Heiden gegenüber nannten, das war noch offen. In dem ersten grossen Abschnitte des ersten Sendschreibens 110—421 erörtert demnach P. die Schäden des Parteitreibens nicht deshalb, weil er auf diesem Hintergrunde die Rüge der andern Uebelstände eintragen will; keine Andeutung giebt er vielmehr, die so gefasst werden könnte, als hingen einzelne derselben mit dieser oder jener πρόσκλησις zusammen. Er setzt aber diese Erörterung an die erste Stelle, weil er das factiöse Treiben neben den andern Entartungen als das bedeutsamste Anzeichen der übelverwirrten Gemeindelage ansehen musste. Ebenso wie die Unsittlichkeiten, die asketischen, libertinistischen und ekstatischen Verirrungen, die er zu rügen Ursache hat, bedrohte auch die willkürliche und einseitige Betonung von Namen, die zugleich ein Bekenntniss enthalten konnte, den Frieden und die Einheit der auf gemeinsamen Glaubensgrund sich erbauenden Christenbruderschaft. Diese Schätzung des Parteitreibens wird weiter gestützt durch die Thatsache, dass nicht die Gemeindeboten (I 1617), sondern Privatnachrichten den Apostel darüber unterrichtet hatten (I 110f.). Auch nimmt das zweite Sendschreiben zwar auf Streitigkeiten (II 1220. 21), aber nicht auf irgend welche bestimmte Fraktion innerhalb der Gemeinde Rücksicht (Heinrici II 533f.).

Anmerkung. Diese Auffassung der Parteiungen ruht auf der Annahme, dass ausser dem Abschnitte I 110—4 keine directen Rückweise auf die ἐριδες, die wohl mit Rücksicht auf die Beziehung zu Paulus 112 nach einander genannt werden, im IKor nachweisbar sind, sondern nur allgemeine Hindeutungen auf judaistische Einwirkungen (I 91f.), die nach des P. Ueberzeugung seine Autorität nicht erschüttert hatten (I 421), dass ferner IIKor nicht eine der vier Sondergruppen, sondern die Judaisten als Eindringlinge bekämpft. Betreffs des ersten Punktes besteht jetzt weitgehende Uebereinstimmung. Deshalb sollte auch allgemein zugegeben werden, dass die ἐριδες sich um die Autoritätenfrage und um die Form der Werthung des Evangeliums als Gottesoffenbarung, die mit der Personenfrage

eng zusammenhängt, drehen. Aber eine Uebereinstimmung in diesem Punkte ist deshalb schwer zu erzielen, weil der zweite Punkt, das Verhältniss von II Kor zu den Parteien, verschieden beurtheilt wird. Werden nämlich die dort bekämpften Gegner mit einer der vier I 112 genannten Gruppen gleichgesetzt, so ergibt sich die Nöthigung, eine von diesen als extrem judaistisch zu charakterisiren. Da dies bei den drei ersten, auch den Petrinern, nicht angängig ist, so bleiben nur *οἱ χριστοῦ* übrig, und es muss dann, trotz des Mangels jeglichen Anhaltspunktes im IKor schon für ihn eine gemässigt und eine extrem judenchristliche Partei construirt werden, deren Vorhandensein den P. nicht gehindert hätte, in der Erledigung des Parteitreibens von nichts weiter als vom Weisheitscharakter des Evangeliums und von den Schranken der Lehrerautorität zu handeln. Solch Versteckspielen ist sonst des P. Art gerade nicht.

In diese Richtung sind die Erörterungen über das Parteitreiben durch die Kritik *C. F. Baur*s gekommen, dessen Behauptung, dass mit II 107 die „Christiner“ des IKor citirt seien, einen nachhaltigen Eindruck machte und noch jetzt von der Mehrzahl der Forscher für zwingend gehalten wird. Vgl. zu I 112. Baur veranlasste eine verwickelte Debatte, in welche er selbst mehrfach eingriff. Von den Judaisten des zweiten Briefs ausgehend erkennt er den Grundgegensatz des Urchristentums in den vier Parteien, die thatsächlich auf eine heidenchristl. (Pauliner und Apollonier) und eine extrem judenchristl. (Petriner und Christuspartei) zurückzuführen seien. Diese These ist dann unter Anerkennung des Abstandes der beiden Kor-briefe dahin ermässigt worden, dass zwei judenchristl. Parteien, die nach Petrus und nach Christus genannten, in Korinth bestanden (Holsten, Beyschlag, Schmiedel u. a.). Zunächst aber übernahm die Mitforschung von Baur den Satz, dass die Parteienfrage die Lage der korinthischen Gemeinde durchweg bestimme. Da nun in seinen Ergebnissen Baur einen der Ausgangspunkte für die Darstellung der weiteren Entwicklung des Urchristentums fand, erhielt der Streit über das Wesen dieser Parteien eine grössere Tragweite. Die Entscheidung bedingte die Gesamtauffassung von der apostol. Zeit. Daraus erklärt sich die Lebhaftigkeit, mit der seit 1831 (Baur Die Christuspartei in Korinth. ZTh IV 61f.) eine weitausgedehnte Litteratur die Parteienfrage behandelt. Schwer übersehbar aber wurden die Ergebnisse, weil mit dem gleichen tastenden Wagemuth, mit dem in der Gegenwart innerhalb der Paulusbrieve Quellscheider wirthschaften, sowohl die einzelnen Theile des ersten Briefes je einer der vier „Parteien“ auf das Conto gesetzt wurden, als auch die verschiedenartigsten geistigen und religiösen Erscheinungen, die irgend welche Verwandtschaft mit den Parteien zu haben schienen, zur Verdichtung der Andeutungen des Apostels herangezogen wurden. An den Verhandlungen

betheiligte sich in hervorragender Weise Neand. Kl. Schr. 68 f. u. Gesch. d. Pflanzung u. s. w. I. 360 f. A. 4. Baur ZTh 1831. IV 61 f. 1836 IV 1 f. u. in s. Paulus I. 290 f. A. 2. Scharling De Paulo ap. ejusque adversariis 1836. Jäger Erkl. d. Briefe P. nach Kor. aus d. Gesichtsp. d. vier Part. 1838. Schenkel De eccles. Cor. primaeva factionib. turbata 1838. Goldhorn ZhTh 1840. 2. 121. Dähne Die Christuspartei in d. apost. Kirche z. Kor. 1842 (vorher im Journ. f. Pred. 1841). Kniewel Ecclesiae Cor. vetustiss. dissensiones et turbae 1841. Becker D. Parteien in d. Gem. z. Kor. 1842. Rübiger Krit. Untersuchgn. üb. d. Inhalt d. beiden Br. an d. Kor. 1847. 2 1886. Beyschlag StKr 1865 217 f. 1871 635 f. Hilgenf. in s. Ztschr. 1865 241 f. 1866 241. 1872 200 f. Holtzm. ZPrTh 1875. ZwTh 1879 455—492. Klöpffer Exeget.-krit. Untersuchungen über II Kor. Göttingen 1869 29 f. Commentar zu II Kor. Bresl. 1874 101 f. M. Krenkel 215 f. 280 f. Unter den Kommentaren vgl. Osiander Einl. § 4. Ewald 102 f. Hofm. 1864 13 u. 417, wovon die 2. A. nicht abweicht, Holsten, Heinrici, Godet, Schmiedel, Schnedermann, unter den ntl. Einleitungen Hilgenfeld, Reuss, Bleek-Mangold, Holtzmann, B. Weiss, Jülicher. Der Angelpunkt dieser Untersuchungen bleibt die Frage nach dem Charakter der Christuspartei. Ihr Ergebniss ist die Anerkennung, dass bei dem Mangel bestimmter Aussagen des P. und der Möglichkeit verschiedener Deutung der in Frage kommenden Stellen ein sicheres Bild von dieser nicht zu erreichen sein wird. Vergl. die Ueberschau zu I 112. Ihre Kombination mit Gnostikern, Essäern oder Religionsphilosophen ist nur noch von Godet vertheidigt. Ihre Gleichsetzung mit den Judaisten bleibt eben eine Vermuthung, die sich allein auf II 107 stützt, und die darüber hinwegsehen muss, dass *οἱ χριστοῦ* des ersten Briefs von Paulus trotz des Unterlassens aller directen antijudaistischen Polemik neben *οἱ Κηϋᾶ* genannt sind. Diese Schwierigkeit macht es erklärlich, dass Lisko wieder zu dem Radicalmittel griff, die vier Parteien auf zweie zurückzuschrauben. Er wird ebenso wie Baur von der Beobachtung geleitet, dass in der That nur ein durchschlagender Gegensatz trotz der vier Namen der Parteien zu erkennen ist, der zwischen Paulus und den Judaisten. Er geht aber über Baur hinaus durch die richtige Erkenntniss von der Verschiedenheit der Judaisten des II Kor und den Gemeindestreitigkeiten, die P. I 110—14 erledigt (185 f.). Allein wenn er den Apollos zum Träger des Judenthums macht (S. 11) und die vierfache Parole als Doppelbekenntniss der zweie, wie es aus den gesteigerten Streitverhandlungen sich ergab, verstehen will, so fügt er eine mehr als problematische Hypothese zu den andern. Denn hätten sich die Apollonier als Kephasanhänger und die Paulusfreunde als Christiner zugleich bezeichnet, so dass es eigentlich nur Apollonische Kephasleute und Paulochristiner gäbe, so konnte Paulus nicht das distributive *ἕκαστος*

an die Spitze der Aussage I 112 setzen, das eine Unterordnung oder Zusammenordnung von je zwei der Parolen nicht duldet (vgl. I 1426). Die Erkenntniss, dass *οἱ χριστοῦ* nur durch eine Zwangsanleihe beim II Kor einen bestimmteren geschichtlichen Untergrund erhalten, falls man sich nicht damit begnügt, in ihrer Parole eine falsche Antithese gegen die anderen drei Factionen zu sehen, legt es nahe, die Möglichkeit ins Auge zu fassen, ob diese Worte nicht eine Glosse sind, die durch I 323 veranlasst ist. Vgl. die Kritik jener Combination, die auch Krenkel 327 verwirft, und die Begründung dieser Vermuthung zu I 112.

#### § 4. *Veranlassung, Zweck, Inhalt und Abfassungsverhältnisse des Briefes.*

1. Schon vor dem kanonischen ersten Sendschreiben war ein nicht mehr erhaltener\*) Brief von P. an die Korinther ergangen (I 59). Er richtete sich gegen Unzuchtsünden, nahm aber auf das Parteiwesen keine Rücksicht. Nachrichten über dasselbe und über die Erschütterung seiner Autorität erhielt er durch die Leute der Chloë (111). Dass auch Apollos (I 1612) dem Paulus über die Spaltungen Nachricht gebracht habe, ist nach 111 nicht anzunehmen; wahrscheinlich vielmehr ist, dass dieselben, so lange Apollos selbst noch in Korinth gewesen war, noch nicht hervorgetreten sind. Nächst dem Parteitreiben war es aber auch die bereits in dem verloren gegangenen Briefe von ihm besprochene, jetzt sogar in einem besonders schreienden Fall hervortretende Sittenlosigkeit (51f.) in der Gemeinde, die den Apostel zu seinem Schreiben ver-

---

\*) Die beiden in Handschriften der armenischen Bibel vorhandenen ganz kurzen Briefe der Kor an P. und des P. an die Kor (zuerst hrsg. v. Phil. Masson in Joh. Masson *Histoire crit. de la républ. des lettres* Vol. X. 1714, dann von David Wilkins 1715, von Whiston 1727 und dessen Söhnen 1736, von Carpzow Lips. 1776, armenisch und englisch von Aucher *Grammar Armenian etc.*, Venet. 1819; s. auch Fabric. *Cod. Apocr. III* 667f. Lightfoot *Biblical Essays* 411f.) sind dürftige Apocrypha, die ihren Anhalt an I 59 und 71 fanden. Den Versuch von Rinck, die Aechtheit beider Briefe zu halten (das Sendschr. d. Kor. an den Ap. Paulus und das dritte Sendschreiben Pauli an die Kor. in armen. Uebersetzg. neu verdeutscht u. s. w. Heidelb. 1823), erledigten Ullmann (über den durch Rinck bekannt gemachten dritten Brief an die Kor. und das kurze Sendschreiben der Kor in den Heidelb. Jahrb. 1823) und Bengel (*Archiv* 1825 287f.). Vgl. *Zahn* *Gesch. des Kanons II* 592—611. Dass diese apokryphen Briefe aber auch in dem Kanon der Westkirche Aufnahme gefunden haben, beweist die jüngst erfolgte Entdeckung einer altlateinischen Uebersetzung. *Harnack* *ThLz* 1892 2f. *Bratke* ebenda 585f.



anlasste. Hierzu kam ausser noch anderen Uebelständen als weitere directe Veranlassung ein durch Abgeordnete aus Korinth (1617) an ihn überbrachtes Schreiben der Gemeinde (71). Es enthielt mancherlei Anfragen über religiöse, sittliche und sociale Verhältnisse. Die Ueberbringer desselben, Stephanas, ein Mann der auf das Vertrauen der Gemeinde besonderen Anspruch hatte, Fortunatos und Achaikos (I 16<sup>15—18</sup> \*), trafen wohl später bei ihm ein, als die Leute der Chloe. So waren sie in der Lage, den Apostel über die Wirren und Unlauterkeiten, über die jene ihn unterrichtet hatten, zu beruhigen. Der Brief selbst, den sie überbrachten, bewies zugleich, dass die Gemeinde den Willen hatte, nach seinen Weisungen das Gemeinschaftsleben fester und klarer auszugestalten. Diese drei Gemeindeboten erwählte daher P. auch zu Ueberbringern seiner Rückantwort, des ersten kanonischen Sendschreibens, zumal Apollos, der in Ephesus sich bei dem Apostel befand, für jetzt eine Rückkehr zur Gemeinde abgelehnt hatte (I 16<sup>12</sup>). Dass aber mit bestimmter Rücksicht auf die im Briefe erledigten Fragen und Beschwerden schon vorher Timotheus entsandt worden sei (Meyer), hat in dem Sendschreiben keine Stütze. Vielmehr dürften die verschiedenartigen Nachrichten, die nach der Abreise des Timotheus, der mit Erastus zugleich die Gemeinden Makedoniens besuchen sollte (Act 19<sup>22</sup>), eintrafen, die nächste Veranlassung dazu gegeben haben. Nach

---

\*) Den Charakter dieser Boten hat Lemme (NJdTh IV 113—122) einer besonderen Untersuchung unterzogen. In Anbetracht der die Gemeinde beunruhigenden Wirren hält er die oben vertretene Ansicht für unmöglich: „Hat P. persönliche Nachrichten von amtlichen Gemeindevertretern erhalten, so brauchte er die der Chloe nicht, und beruft er sich auf die Chloe, so sind amtliche Gemeindevertreter nicht bei ihm gewesen“. Er schliesst daraus, dass die dreie gar nicht als die Ueberbringer des Gemeindebriefs angesehen werden dürfen. Ueberhaupt sei es falsch, sie in Ephesus bei P. zu suchen; „einzig möglich“ bleibe vielmehr die Annahme, dass sie in Korinth im Sinne des P. wirksam seien. Stephanas, wohl ein geborener Jude sei trotz I 116 nicht ein Korinther, sondern ein sonst irgendwo in Achaja Bekehrter, der mit Fortunatos und Achaikos als Wanderlehrer umherzog. Die Anwesenheit der dreie in Korinth beruhige den Paulus. Aber die phantasievollen Vermuthungen Lemmes scheitern an dem klaren Wortlaut. P. konnte nicht 16<sup>17</sup> *χαίρω δὲ ἐπὶ τῇ παρουσίᾳ* u. s. w. schreiben, ohne eine nähere Bestimmung zu *παρουσία* hinzuzufügen, wenn er an Leute, die unter den Korinthern weilten, gedacht hätte. Vgl. II 76. 17 und andererseits Phil 126. 212. Die eigentümliche Form der Empfehlung aber erklärt sich aus dem Bestreben des Paulus, den Ueberbringern seiner Antwort den Weg zu ebnen, was in Anbetracht der mannichfach erregten Gemeinde betreffs ihrer ebensowenig überflüssig war wie betreffs des Timotheus 16<sup>10</sup>.

des Ap. Berechnung sollte er vor seinem Mitarbeiter eintreffen (417. 16<sup>10</sup>. *Heinrici* 56). Also ist die Veranlassung des ersten Briefes eine doppelte: 1) Die mündlichen Nachrichten von den Leuten der Chloë über die Parteilungen, die Blutschande und die Prozesse (C. 1—6). 2) Die Anfragen des Gemeindeschreibens über Ordnung des Familien- und Gemeindelebens sowie über das Verhalten der Gläubigen zum heidn. Cultus und über das Wesen des Auferstehungsglaubens (C. 7—15)\*).

Diesen Anlässen gemäss bezweckte Paulus sowohl sein Verhältniss zur Gemeinde von neuem zu festigen und zu klären, als auch seine Christen über Wesen und sittliche Tragweite des Evangeliums zu belehren und vor Rücksinken in heidnisches Leben zu bewahren. Er erörtert mit Rücksicht darauf die Ausdehnung der christl. Pflicht und der christl. Freiheit an den ihm bekannt gewordenen Missständen und den ihm vorgelegten Fragen und behandelt damit die Grundlehren des Glaubens, die Grundlagen der christl. Sitte und die wichtigsten Aeusserungen des gemeinsamen Lebens\*\*).

---

\*) Das Wahrscheinliche und das Sichere in dieser Darstellung der den I Kor bedingenden Verhältnisse lässt sich folgendermassen sondern: 1. Feste Punkte sind der verlorene Brief des Paulus (59), die Nachrichten der Chloeleute (111), das Gemeindeschreiben (71), die drei korinthischen Christen in Ephesus (1615—18), die Reise des Timotheus nach Korinth. 2. Wie diese Daten mit einander zu verknüpfen sind, beruht auf einer Wahrscheinlichkeitsrechnung, die sämtliche Möglichkeiten der Aneinanderreihung dieser bestimmten Angaben durchproben kann. Vgl. die Angaben und Erwägungen bei Schmiedel 58. 59. Im ganzen übereinstimmend ist die Unabhängigkeit der Sendung des Timotheus von den Nachrichten der Chloeleute und dem Gemeindeschreiben anerkannt. Angezweifelt aber kann die Charakterisirung des Stephanas, Fortunatos und Achaikos als Briefüberbringer werden, denn direct sind sie als solche nicht bezeichnet. Aber wenn die Chloeleute nicht das Gemeindeschreiben überbrachten (dies ist durch I 111 ausgeschlossen), so ist man auf die drei korinthischen Christen gewiesen, die P. ausser den Chloeleuten ausdrücklich nennt. Die Ueberbringer des Gemeindeschreibens konnte er nicht mit Stillschweigen übergehen. In den Aeusserungen über Epaphroditus (Phl 225. 418) giebt er einen Anhalt für die Bemessung seines Interesses an Gemeindeboten. 3. Als Wahrscheinlichkeit muss es offen gehalten werden, dass die Chloeleute die Lage der Gemeinde in düsteren Farben dargestellt haben (vgl. den herben Ton 110f.), die Gemeindeboten aber das Gute möglichst stark betonten. Das Dankgebet 14—9 mit der Anerkennung der charismatischen Ausrüstung dürfte ein Reflex ihrer Mittheilungen sein. Vielleicht übernimmt es sogar Wendungen des Gemeindebriefs. Aus der verschiedenen Färbung der Nachrichten, die P. aus verschiedenen Quellen erhielt, erklärt sich der Abstand des Tons in den einzelnen Abschnitten.

\*\*) Beachte, dass P. bei diesen verschiedenen Erörterungen

2. Die verschiedenartigen Bestandtheile des Briefs sind durch den einheitlichen Zweck zusammengehalten, von dem einzig möglichen und zuverlässigen Glaubensgrunde aus (I 311) der Gemeinde die Wege zu weisen, sich zu einem Tempel Gottes zu erbauen (I 316. 1426). Die Anordnung des Ganzen aber ist durch die äusseren Veranlassungen bestimmt, denen P. Schritt vor Schritt nachgeht. Ihn leitet dabei die Folge, in der er die Nachrichten empfing. Zuerst erledigt er, was durch die Mittheilungen der Chloeleute angeregt war, sodann geht er auf die einzelnen Fragepunkte des Gemeindeschreibens ein. Demnach verbreitet sich nach Gruss und Eingang (11—9) der erste Hauptabschnitt über die Parteigungen, mit ausführlicher Rechtfertigung der Lehrweise des Ap. (110—421). Dann schreibt der Ap. über die Unzucht in der Gemeinde (C. 5) und über die Unsitte, vor heidn. Gerichten zu processiren, worauf er nochmals vor Unzucht warnt (C. 6). Darauf antwortet er auf die ihm gestellten Ehefragen (C. 7) und auf die Frage wegen des Opferfleisches (C. 8—111), wobei er an dem eigenen Beispiele nicht ohne apologetische Nebenzwecke zeigt, wie der Christ seine Rechte und seine Freiheit zur Geltung bringt (C. 9). Hierauf folgen die Verständigungen über Unordnungen bei den Versammlungen, theils die äussere Erscheinung der Frauen, theils die Liebesmahle betreffend (C. 11), und die ausführlichen Abschnitte über die Geistesgaben (C. 12—14) mit dem Preise der Liebe (C. 13), — und über die Auferstehung der Todten (C. 15). Zum Schlusse bringt er Geschäftliches und Persönliches zur Sprache, indem er Vorschriften über die Collecte für Jerusalem, Mahnungen und Grüsse lose aneinanderreihet (C. 16). — Dass das Schreiben für die ganze korinthische Gemeinde bestimmt war ohne Ausschluss irgend einer Gruppe, aber mit Einschluss der übrigen Christen Achaia's, ist aus dem Grusse des 2. Briefes ersichtlich.

3. Aus 168. 19 ist gewiss, dass P. in Ephesus schrieb, und zwar gegen das Ende seines dortigen nicht voll dreijährigen (Act 1910) Aufenthalts, nachdem er bereits den Timotheus und Erastus nach Makedonien (ersteren zugleich nach Korinth) abgeordnet (Act 1922. I 417) und schon beschlossen hatte, durch Makedonien und Achaia nach Jerusalem zu

---

niemals die Lehrer als solche verantwortlich macht oder ihnen Weisungen ertheilt, — zum Beweise, dass ihm das Bewusstsein eines göttlich eingesetzten Standes der Lehrer fern liegt. Vgl. *Weizsäcker* Kirchenverfassung des apostol. Zeitalters, JdTh 1873 641 f., Apostol. Zeitalter 605 f. 622 f., *Heinrici* 23. 408.

reisen (Act 19<sup>21</sup>. I 16<sup>3f</sup>). Bei ihm weilt Apollos (I 16<sup>12</sup>), auch Akylas und Prisca (I 16<sup>19</sup>). Die Art, wie P. von den Gemeinden Asiens grüsst, unter denen er die galatischen den Korinthern zum Vorbilde aufgestellt hat (I 16<sup>1</sup>), zeigt, dass in seiner asiatischen Wirksamkeit, die er nun bald verlassen will, nichts ihn beunruhigt. Den Brief selbst schreibt er wohl einige Zeit vor Pfingsten (I 16<sup>8</sup>). Auch aus I 5<sup>6—8</sup> ist vielleicht zu schliessen, dass das Osterfest kurz bevorstand. Mithin je nach Bestimmung der Paulinischen Chronologie ist der Brief um Ostern im Jahre 57 oder 58 abgefasst.

Anmerkung 1. Die Angabe in der gewöhnl. Unterschrift *ἐγράφη ἀπὸ Φιλίππων* ist ein aus 16<sup>5</sup> geflossener alter (schon Syr.) und verbreiteter Irrtum. Eine richtige Unterschr. haben B\*\* Copt. Chrys. Euthal. Theodoret. al.: *πρὸς Κορ. α ἐγράφη ἀπὸ Ἐφέσου*.

Anmerkung 2. In der Darlegung der Vorbedingungen des IKor sind ausschliesslich die Angaben eben dieses Briefs verworthen. Die Entscheidung der Frage, ob Paulus vor Abfassung unserer beiden Briefe nur einmal (Baur, theol. Jahrb. 1850 139 f., Paulus<sup>2</sup> I, 337. 2. A. Hilgenfeld, ZwTh 1871 99 f., Märcker, StKr 1872 153 f.), oder zweimal (so Bleek StKr 1830 614 f., Reuss, W. Grimm, Klöpffer, Holsten, Schmiedel nach Chrys., Oecum., Theophyl. u. a.) in Korinth gewesen, desgl. ob eine zweite Anwesenheit zwischen unsern ersten und zweiten Brief zu setzen sei (Weizsäcker, Schmiedel, Jülicher, Godet — der dieselbe jedoch für historisch ertraglos ansieht), und ob ein hypothetischer Zwischenbrief einzulegen sei, beruht auf IIKor 2<sup>1</sup>. 12<sup>14.21</sup>. 13<sup>1.2</sup>. S. d. Nähere in der Einl. z. IIKor § 2. Eine tabellarische Uebersicht über die verschiedenen Ansätze giebt Schmiedel<sup>2</sup> VIII IX.

### § 5. *Aechtheit und Einheit des Briefs.*

1. Die nachapostolische Litteratur zeigt mannichfache Spuren der Kenntniss der Kor, auch gehört der IKor zu den am frühesten direct genannten Schriften des Kanons. Clem. Rom. I 47 verweist auf ihn mit den Worten: *ἀνελάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου* und vergewärtigt die Mahnungen von I 1<sup>10</sup> in Betreff der Thatsache, dass die Gemeinde bereits in der apostolischen Zeit Parteiungen (*προσκλίσεις*) angezettelt habe. Vgl. ausserdem Clem. I 49. Hermas mand. 4, 4. Polyk. Philipp. 11. Ignat. Eph. 2. Ad Diogn. 12. Testament. XII patr. (*ἀπόδειξις. διαίρεσις. ὁσφρησις. παρεδρεύειν* al.). Didache ed. Harnack 15. 33. 43. 106 al. — unsicher ist Justin. M. c. Tryph. 253. 258. 338. Apol. I, 29. — Als heilige Schrift citirt werden die Briefe seit Irenaeus. Vgl. Iren. haer. III 11 9. IV 27 3. Athenag.



de resurr. 61 ed Colon. Clem. Al. paedag. 96 Sylb., Canon Murat., Tertull. de praescr. 33 al.\*). Diese Zeugnisse reichen aus, um die Aechtheit des Briefs für denjenigen, der sich klar gemacht hat, welche Ansprüche an die Bezeugung ntl. Schriften zu stellen sind, über allen Zweifel zu stellen. Es geht aus ihnen hervor, dass die Briefe ihrem Inhalte nach den Männern der nachapostolischen Zeit, die eine heilige Schrift Neuen Testaments nicht kannten, wohl aber die Schriften, welche ein Menschenalter später zum Kanon zusammenzuwachsen begannen, besaßen, vertraut waren und zur Orientirung dienten. Sie waren ihnen geschriebene Ueberlieferung, ein Stück der Frohbotschaft, die der Heidenapostel seinen Gemeinden hinterlassen hatte. Daher führt Clemens I 47 die Erinnerung an die altkorinthischen Streitigkeiten mit den Worten ein: *τί πρῶτον ὑμῖν (Παῦλος) ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν*. So wie sodann überhaupt christl. Litteratur als hl. Schrift herangezogen wird, treten die Paulusbriefe in diese Kategorie. Keine Spur von Unsicherheit oder Schwanken der Anerkennung zeigt sich. Wo aber später die Briefe von Häretikern verworfen wurden, ist der Grund dafür eben ihr Ursprung vom Apostel Paulus. Und als Marcion die Schriftensammlung der Gemeinde von Pontus sich zu einem Kanon, der aus dem Lukasevangelium und zehn Paulusbriefen bestand, zurechtgestutzt hatte, wird ihm um seiner meist unverfänglichen Aenderungen willen von Tertullian der Vorwurf tendenziöser Fälschung gemacht. Diese Thatsache belegt, dass bereits in der vorkanonischen Zeit Sammlungen von Paulusbriefen bestanden und dass die Textüberlieferung derselben Gegenstand achtsamer Fürsorge war.

2. Erst der neuesten Zeit ist es vorbehalten geblieben, nicht nur diese Zeugnisse für nichts beweisend zu erklären, sondern auch die Paulusbriefe überhaupt in das Gebiet tendenziöser Kunstproducte des zweiten Jahrhunderts zu verweisen. Wie Francitieurs eröffneten *B. Bauer* (Christus und die Cäsaren 1877 376f.) und *Havet* (Le christianisme et ses origines Band 4) den Kampf, von denen der erstere den Ursprung des Christentums aus der alexandrinischen und griech-römischen Populärphilosophie decretirt, der zweite im Geiste Voltaire's in ihnen unverständliche geschichtliche Curiosa erblickt. Auf anderem Wege haben sodann *Pierson* und *Naber* (Verisimilia Laceram conditionem Novi Testamenti exemplis illustrarunt et ab origine repetierunt 1886) in oberflächlichen

---

\*) Mit Vorliebe ist der Brief von den Gnostikern benutzt. Vgl. die Belege bei Heinrici Valentinianische Gnosis (Berlin 1871) 192. Hippolytus (ed. Duncker et Schneidewin) 158. 160. 170. 216. 222. 374 u. ö.

exegetischen Analysen mit „rasender Technik“ (Harnack) die von ihnen mehr vorausgesetzte als erwiesene Zusammenhänglosigkeit und Buntheit der Paulusbriefe aus einer übel gelungenen Zusammenschweissung von jüdischen Fragmenten und den Aeusserungen eines von ihnen zurechtgemachten „Paulus episcopus“ zu erklären versucht. Dieser „Paulus episcopus“ trägt zwei Seelen in seiner Brust, eine ernst religiöse und eine mit niederen Instinkten rechnende (57f.). Den Versuch, auf Grund der rudis indigestaque moles ihrer kritischen Einfälle sich klar zu machen, unter welchen geschichtlichen Bedingungen eine derartige Proteuslitteratur zu Stande kommen konnte, haben diese Gelehrten sich erspart. Die Voraussetzungen aber, von denen diese Kritik geleitet ist, treten am deutlichsten hervor in den *studia Paulina* von Loman (ThT 1882 141 f. 302 f. 452 f. 593 f. 1883 14 f. 1886 42 f. 387 f.), dessen Arbeiten in Holland vor anderen Maybom und von Manen (Paulus 2 Bde. 1890 f., zahlreiche Aufsätze in der ThT und den JprTh seit dem Jahre 1883), von deutschen Gelehrten R. Steck (der Galaterbrief nach seiner Echtheit unters. nebst krit. Bemerkgn. zu den Paulin. Hauptbriefen 1888. Vgl. dazu Gloel Die jüngste Kritik des Galaterbriefs auf ihre Berechtigung geprüft 1890. P. Victor Schmidt Der Galaterbrief 1892. Heinrici DLZ Decemb. 1890) fortgeführt haben. Das Charakteristische der Kritik Lomans ist das Arbeiten mit dem *argumentum e silentio* und das Unvermögen, die Bedeutung der religiösen Persönlichkeit für die Pflanzung und Ausbreitung des Christentums in Anschlag zu bringen. Es hängt dies mit der anerkanntwerthen Offenheit zusammen, mit der er seine Kritik in den Dienst der monistischen Weltanschauung stellt und die religiös-sittlichen Factoren wie Naturwirkungen evolutionistisch begreifen will. So begnügt er sich damit, eine „geradlinige Entwicklung“ des Christentums zu construiren, deren Etappen vom gesetzlichen Judentum (Jesus selbst sei eine unhistorische Persönlichkeit) durch eine allmähliche Loslösung von der gesetzlichen Gebundenheit zum gesetzessfreien Evangelium führten. Nicht die schöpferische Persönlichkeit und ihr Werk ist der zureichende Grund für den Glauben und die Selbstverleugnung der apostolischen Generation, sondern ein undurchdringlicher Gährungszustand mannichfacher anonymer Factoren, aus dem sich allgemach die Klarheit der evangelischen Grundsätze absetzte, die dann mit fingirten Persönlichkeiten verknüpft wurden. Im Interesse dieses Processes sei die kanonische Litteratur, ein tendenziöses Kunstproduct des zweiten Jahrhunderts, entstanden, um nicht zu sagen, wie von einem Bund von Grossindustriellen zur Eroberung der geistigen Welt fa-

bricirt worden. *Lomans* Behauptungen sind von seinen Nachfolgern theils zurückgewiesen oder ermässigt, theils durch Aufsuchen von litterarischen Abhängigkeiten ergänzt und gestützt. Um das letztere hat sich besonders *Steck* bemüht. Der selbstgewisse Spürsinn, mit welchem er solche Abhängigkeiten wittert, offenbart sich in der Behauptung, Gal 5<sup>21</sup> sei das *ὡς προεῖπον* mit Rücksicht auf I 6<sup>9</sup> geschrieben und das *γέγραπται* I 4<sup>6</sup> weise auf Röm 12<sup>3</sup>. Unter Voraussetzung einer Pseud-epigraphenfabrik in Rom oder sonst wo lässt sich das ja hören, aber diese Voraussetzung schwebt nicht nur in der Luft, sondern sie ist selbst das Nebelgebilde einer Phantasie, für welche die Frage nach den geschichtlichen Bedingungen der christl. Propaganda im apostolischen Zeitalter und nach der Bedeutung des geschriebenen Wortes in dieser Periode nicht vorhanden sind. Vgl. *Heinrici* Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Urchristentums 1895 I 46 f. Die Forschungen über die Paulin. Briefe 1887 111 f. *Jülicher* Einleitung in das NT 1894 17 f. Eine eingehende Widerlegung der einzelnen Beweisstücke von *Steck* giebt *Schmiedel* 49 f.

3. Nicht nur die Aechtheit sondern auch die *Einheit* des I Kor steht zur Zeit in Verhandlung. Es liegt in der Natur der Sache, dass bei der Erörterung dieser Frage der II Kor mit herangezogen werden muss. Im Hinblick auf die verschiedenartigen Stoffe, die verschieden orientirten Aeusserungen über analoge Verhältnisse und Wahrheiten, den Abstand des Tons in den einzelnen Theilen, die Dunkelheit der Gedankenfolge, kurz im Hinblick auf *τὰ δυσνόητα* in den Briefen (II Pt 3<sup>16</sup>) kann es nicht Wunder nehmen, dass die Kor je nach dem Gesichtswinkel, aus dem sie betrachtet werden, auch unter Festhaltung ihrer Aechtheit im Ganzen oder nach den Hauptstücken, entgegengesetzte Urtheile über ihren ursprünglichen geschichtlichen Bestand hervorrufen. Wie weit diese auseinandergehen, zeigt *Rückert* und *Spitta*. Jener sagt vom II Kor (1837 427): „Der Brief ist ein wahres Meisterwerk rednerischer Kunst und von künstlerischer Seite angesehen das gelungenste unter allen Werken des Apostels“. R. steht also unter dem Eindruck der Einheit und Geschlossenheit dieses Schreibens. Ebenso kam ihm nicht in den Sinn, trotz seiner scharfsinnigen ehrlichen Skepsis die Einheit des I Kor in Frage zu stellen. *Spitta* dagegen bemerkt (Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums I 1893 26), es sei noch nicht nachgewiesen, dass diese beiden grossen Schriftstücke (I II Kor) nicht Zusammenstellungen kleinerer Paulusbrieфе seien. Ja in fröhlichem Quellenscheidermuth eröffnet sich mancher Schriftforscher bereits den Ausblick auf eine „Regen-

bogenbibel“ Neuen Testaments als Ziel und Ende der historisch-kritischen Arbeit.

Bei der Frage nach der Integrität der Briefe scheiden sich die Ansichten in zwei Richtungen. Die einen finden Zuthaten, welche die Einheit nicht aufheben, die andern fragmentiren die Briefe nicht nur, sondern versuchen aus den Fragmenten ein neues Bild von der Gemeindelage, sowie dem brieflichen und persönlichen Verkehr des Apostels mit der Gemeinde herzustellen. Für beide Versuche sind innere Gründe massgebend, und zwar unter Anerkennung der That- sache, dass in den Briefen jedenfalls ihrer Hauptmasse nach nichts zwingend Unpaulinisches sich finde, vielmehr ihr Sprach- charakter nach *φράσις καὶ λέξις* den Stempel der Eigenart des Apostels, seines *ιδίωμα*, trage. Für die Annahme von Interpolationen folgt daraus, dass sie im Geiste des Apostels und nicht in tendenziöser Umdeutung vorgenommen sind; die Versuche einer Fragmentirung müssen sich auf das Postulat stützen, ein späteres Geschlecht, dem die ursprünglichen Ver- hältnisse der korinthischen Gemeinde im Dunkel lagen, habe der Paulinischen Hinterlassenschaft eine verbesserte Form zu geben versucht.

Die theologische Kritik knüpft mit dieser Fragestellung an Thesen an, welche die philologische Forschung der vorauf- gehenden Generation beherrscht haben, jetzt aber unter einer vertieften Erkenntniss des Wesens der Ueberlieferung und der Sprödigkeit historischer Thatfachen mehr und mehr der Ueber- zeugung Platz machen, dass Widersprüche, Ungleichmässig- keiten, mangelhafter logischer Aufbau keineswegs eine Unter- lage geben für Ausmerzungen und Reconstructionen, die trotz aller Kunst und allem Scharfsinn die geschichtliche Er- kenntniss der Vergangenheit nicht fördern. Denn wo liegt schliesslich der Massstab für diese Versuche? In aufklärender Weise spricht dies K. Lehrs aus, dessen Horaz (1869) ein klassisches Denkmal ist der geistvollen Willkür einer Kritik, die nicht von der Ueberlieferung ausgeht. „Sich fort und fort innerhalb der Berge nach links und rechts herumdrehen, als gebe es da hinten nichts weiter, während das Ziel und die Aussicht draussen liegt“, das sei die sogenannte „objective Kritik“, die den „Kleinbürgern der Ueberlieferung“ überlassen bliebe. Die richtige Kritik muss eben das beste erst mit- bringen, den Geschmack. Das Kriterium des Geschmacks hat über die ursprüngliche Gestalt von Kunstwerken zu ent- scheiden (Vorrede S. V f.), und nicht bloss von Kunstwerken, sondern von jedem litterarischen Erzeugniss. Lehrs trennt hier zwei Gesichtspunkte, die erst in ihrem Zusammenwirken



den kritischen Tact erzeugen, der nicht das Bild, das der Kritiker nach seinem Weltbilde sich formt, den Stoffen aufzwingt, abschneidend und ausscheidend, wie die Gartenkünstler der Zopfzeit es mit den Bäumen machten, sondern der sich durch treues Einleben in die Stoffe Empfindung und Verständniss für das, was nun einmal gewachsen ist, erarbeitet. *F. A. Wolfs* Homerkritik, *Lachmanns* Kritik der Nibelungen, *Hofmann-Perlkamps* hypothetische Umformungen sind Beispiele für solchen Ueberschwang kritischen Scharfsinns. Mit gleichem Rechte kann Göthes Hermann und Dorothea um der groben Widersprüche und Undenkbarkeiten willen, auf die *Rümelin* (Reden und Aufsätze 1875 382) aufmerksam macht, als eine Redaction von Gedichtfragmenten beurtheilt werden, oder die Monologe des Faust auf verschiedene Epochen der Entwicklung Göthes vertheilt werden (vgl. Vorrede zur 7. Aufl. von I Kor S. IX). Zur Charakteristik aber der Mittel, welche die Technik der Quellenscheider benutzt, hat *Carl Hesedamm* (Meade Der Römerbrief beurtheilt und geviertheilt. Eine kritische Untersuchung 1891) einen werthvollen Beitrag geliefert\*).

Den ersten Versuch, einzelne Stücke der KorB. als nicht ursprünglich zugehörig auszuscheiden, machte *J. S. Semler* (1776), *Weber* (de numero epistolarum ad Cor. rectius constituendo 1798) u. a. setzten ihn fort. *Hausrath* (Der Vierkapitelbrief des Paulus an die Korinther 1870) gab den Anstoss für weitere Verhandlungen, indem er II Kor. 10—13 als einen Zwischenbrief zwischen I und II Kor zu erweisen versuchte, Beistimmung und Widerspruch einerntend (vgl. II Kor<sup>7</sup> 11f.). Ueber ihn hinaus geht *H. Hage* (JprTh 1876 489 f.), der zuerst auch die Einheit des I Kor in Frage stellt. Er gewinnt vier Briefe, die er aus den Fragmenten der beiden kanonischen zusammenbringt. *Weizsäckers* Kritik (JdTh. 1876 603 f. 618 f.) schien diese willkürliche Durcheinanderschüttelung erledigt zu haben. Aber sie hat doch einige Nachfolger gefunden, die meist ohne eingehende Begründung die ihnen aufstossenden Ungleichmässigkeiten im Gedankenaufbau und

---

\*) Sehr lehrreiche Beispiele für die Thatsache, dass Einheit des Verfassers und Widerspruchslosigkeit des Inhalts nicht durchaus correlate Dinge seien, haben *M. A. Jellinek* und *C. Kraus* in der Abhandlung: „Widersprüche in Kunstdichtungen“ gesammelt (Ztschr. f. österr. Gymn. 1893 673—716). Zu wie gesteigerten und raffinirten Kunsterzeugnissen aber die Quellenscheider die neutestamentlichen Schriften machen, zeigt sich an den von ihnen beschworenen „Redactoren“, die wie der deus ex machina aus den membra disjecta eine Einheit schufen.

Schwierigkeiten in der Anknüpfung zum Ausgangspunkt für Quellenscheidungen nehmen, in denen sie den I 59—11 erwähnten verlorenen Brief des Paulus und hypothetische Schreiben vor II Kor, welche Bindeglieder zwischen I u. II Kor herstellen, gewinnen wollen. Eine Uebersicht über diese Versuche giebt *C. Clemen* Die Einheitlichkeit der Paulinischen Briefe 1894<sup>19</sup>f. Vgl. auch *Krenkel* 316 f. Am zuversichtlichsten schaltet *Völter* (ThT 1889<sup>295</sup>f.) mit den Stoffen, der zugleich Pierson und Naber sich nähert, indem er bedeutende Stücke für unpaulinisch hält (z. B. I 26—16. 7<sup>25</sup>—40. 15<sup>29</sup>—49. 56. II 36—47). In gleicher Richtung, aber unter Festhaltung des paulinischen Charakters der beiden Sendschreiben schneidet sich *Clemen* 5 KorB. zurecht. Von dem I. seien nur zehn einzelne Bruchstücke erhalten (I 15<sup>1</sup>—55. 57 f. II 12<sup>20</sup>f. I 3<sup>10</sup>—15. 21—23. 18—20? II 6<sup>14</sup>—7<sup>1</sup>. I 3<sup>16</sup>f.), der II. bestehe aus 7<sup>17</sup>—24. 9<sup>1</sup>—10<sup>22</sup>. 25—30. 14<sup>33b</sup>—36. I 1<sup>1</sup>—3<sup>9</sup>. 4<sup>1</sup>—7<sup>16</sup>. 7<sup>25</sup>—8<sup>13</sup>. 10<sup>31</sup>—14<sup>33a</sup>. 37—40. 16<sup>1</sup>—24, vom III. sei II 9, vom IV. II 10<sup>1</sup>—12<sup>19</sup>. 13<sup>1</sup>—10 das erhaltene Hauptstück, der V. sei vollständig aus II 1<sup>1</sup>—6<sup>13</sup>. 7<sup>2</sup>—8<sup>24</sup>. 13<sup>11</sup>—13 herzustellen. Wie nachsichtig Clemen bei diesen Verknüpfungen gegen sich selbst ist, zeigt die Ueberlegung zu seinem I. Fragmentenbrief: „Freilich in jedem Falle hat das Nebeneinander der letztgenannten Stücke (II 6<sup>14</sup>—7<sup>1</sup>. I 3<sup>16</sup>f.) seine Schwierigkeiten, aber bei genügenden Zwischengliedern war es doch wohl möglich“. Für die Anordnung der Fragmentenreihe von I 7<sup>17</sup> ab aber genügt ihm die Hypothese, P. habe in seinem verlorenen Briefe an die Gemeinde die Stoffe in derselben Folge behandelt, auf die das Gemeindeschreiben danach eingegangen sei. — Zuletzt hat *A. Halmel* (Der Vierkapitelbrief im II KorB. des Ap. P. Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums 1894) ebenso selbstbewusst wie kurz (23 S.) die „nachgerade kühn erscheinende Hypothese der Einheitlichkeit“ des II Kor (so *Joh. Weiss* in seiner beifälligen Besprechung dieser Leistung ThLz 1894<sup>513</sup>) in Correctur von *Hausrath* und *Krenkel* (356 f.) dadurch zu erledigen versucht, dass er in II 1—7 einen neuen „Vierkapitelbrief“ (2<sup>14</sup>—6<sup>10</sup>) ausscheidet, mit dem der briefliche Verkehr zwischen P. und der Gemeinde seinen Abschluss erreicht habe.

Wie weit auch die Voraussetzungen und Ergebnisse dieser kritischen Umbauten auseinander gehen, so treffen sie doch nicht nur untereinander, sondern auch mit den Vertheidigern der Einheit der KorB. in der Markirung der schwierigen Stellen wesentlich gleichmässig zusammen. Aber die kritische Ausnutzung der übereinstimmenden exegetischen Ermittlungen hängt ab von den Anschauungen über das

Werden und die Bedeutung der apostolischen Litteratur; diese sind die Voraussetzung für das Gesamtbild von den Verhältnissen des Urchristentums, ohne die eine geschlossene Kritik nicht geübt werden kann. Abschätzungen historischer Vorgänge lassen sich eben nicht beweisen wie mathematische Lehrsätze. Der Kritiker entwirft sie je nach der Tragweite seiner Kenntnisse und seiner Sehkraft. Eine Verständigung oder wenigstens eine Annäherung ist nur durch eine sorgfältige Einzelerklärung möglich, an der sich die Gesamtanschauung, wo sie vorhanden ist, zu erproben hat. Dieser Aufgabe hat demgemäss der Commentar zu dienen, indem er es im Auge behält, ob die erkannten Schwierigkeiten sich auf dem Wege der Quellenscheidung lösen lassen\*).

Die Frage nach etwaigen Interpolationen und Glossen besteht unabhängig von den kaleidoskopischen Umschüttelungen, die vorher gekennzeichnet worden sind. Die litterarischen Gepflogenheiten des Altertums (*Heinrici* Beiträge I 71—78) und die Thatsache, dass auch die Briefe des Paulus seit der apostolischen Zeit gesammelt und in Gemeindeversammlungen vorgelesen worden sind, machen es vorweg wahrscheinlich, dass im einzelnen Nachbesserungen, Glättungen und Hinzufügungen vorgenommen wurden, die sich noch erkennen lassen. Darin liegt das Recht der Conjecturalkritik, wie sie vor andern von *Baljon* und von *Holsten* angewandt ist. Auch hier hat die Einzelerklärung das entscheidende Wort zu sprechen. Vgl. weitere Litteraturangaben bei Schmiedel S. XV.

## § 6. *Der Charakter, die Darstellungsmittel und der Vorstellungskreis des Briefs.*

1. Die verschiedenartigen Gegenstände, die P. zu erörtern hatte, sind nicht mit rhetorischer Kunst unter einander in Verbindung gebracht, sondern eine Frage wird nach der andern abgehandelt, wie das einem Geschäftsbriefe, der den persönlichen Verkehr zu ersetzen bestimmt ist und eine Reihe von persönlichen und sachlichen Fragen erledigen will, angemessen

---

\*) Bei diesem Sachstande erscheint folgende Bemerkung *Halmels* S. VI recht einsichtsvoll: seine Abhandlung über den Vierkapitelbrief bestätige, dass die von *Heinrici* „perhorrescirte Quellenscheidung sich nicht mit Unrecht auf viele seiner Ausführungen zur Detailerklärung des II Kor berufen kann, und zwar deshalb, weil dieselben in unausgleichbarem Widerspruch zu *Heinricis* Gesamtauffassung des Briefes stehen, die in allem Wesentlichen die traditionelle ist mit ihren Widersprüchen und unhaltbaren Compromissen“. In dieser Perspektive werde ich wohl als „kleiner Apologet“ mein Haupt verhüllen müssen.

erscheint. Die Mittel zu diesen Erörterungen gewährt dem Apostel nicht die schulmässige Anwendung von erlernten Kunstformen, sondern sie erwachsen ihm aus der Sache selbst. Auch die Eigenart seiner Briefe bewährt es, dass nur einer sein Meister ist, nämlich der Herr. Im Dienst des Herrn ist er Wanderprediger und Gemeindegründer geworden. Im Dienst des Herrn ward er zum Schriftsteller unter den Antrieben seines Berufs. Neue Aufgaben erzeugen neue Formen. Aber die neuen Formen erhalten ihre Nahrung aus gegebenen Stoffen. Deshalb gehen des Paulus Glaubensgedanken nicht in Analogien auf, und doch hat sein Geist mit magnetischer Kraft alles an sich gezogen, was dazu dienen kann, den originalen Ausdruck der christlichen Weltanschauung, wie er sie erfasst hat, dem Verständniss seiner Gläubigen anzunähern. Ebenso fügen sich des Paulus Briefe nicht in die Formen des antiken Litteraturbriefs. Keine der Kategorien der epistolischen Technik wird ihnen gerecht. Als Paulus sie schrieb, lag ihm der Gedanke fern, dass seine Briefe Litteratur oder gar Bestandtheile eines Kanons werden könnten. Er hat sie nicht einem Verleger übergeben, der sie buchhändlerisch vervielfältigen liess und vertrieb. Was er schreibt, betrachtet er nicht als heilige Schrift (I 7<sup>40</sup>). Er sendet die Papyrusrolle, die auf sein Dictat oder von seiner Hand ausgefüllt ist, an einen bestimmten, abgeschlossenen Kreis, dessen Lage und Bedürfnisse ihm bekannt waren. Er schreibt für ganz besondere Verhältnisse, wie sie sich niemals wiederholen, um zu belehren, um sich zu vertheidigen, um Schlechtes und Gemeines zu kennzeichnen und zu bekämpfen. Daher sind in den Briefen Persönliches und Sachliches, Aeusserungen der lebhaftesten Affecte und dialektische Darlegungen, die den Charakter eines Lehrvortrags annehmen, in einziger Weise verbunden. Als persönliche Mittheilungen entsprechen sie den „wirklichen Briefen“, auf welche neuerdings *Deissmann* \*) die Aufmerksamkeit gerichtet hat, als Darlegungen nähern sie sich in ihrer Form am meisten den Zusprachen des Epiktet, die vielfach auch von besonderer Veranlassung ausgehend klären und Ueberzeugung wecken wollen \*\*). Aber man wird der

---

\*) *G. A. Deissmann* Bibelstudien 1895 187—252: Prolegomena zu den biblischen Briefen und Episteln. Besonders hervorzuheben sind die Bemerkungen über den Unterschied von Epistel (Kunstbrief) und (wirklichem) Brief und die Beispiele von wirklichen Briefen aus den neuentdeckten Papyri 209—216. Frappant ist die ebenmässige Art, in der hier und bei Paulus Grüsse und persönliche Angelegenheiten erledigt werden.

\*\*) Vgl. z. B. Arrian-Epiktet II 24. III 1. 4. 6. 9. 22.



eigenartigen Kraft des Ganzen nicht gerecht, wenn man die einen oder die anderen wie Vorlagen des Paulinischen Brieftypus beurtheilen will. P. ist eben eine schöpferische Persönlichkeit. Er will an seinem eigenen Masse gemessen, aus seinen eigenen Leistungen verstanden werden. Es ist ebenso einseitig, ihn begreifen zu wollen als pharisäischen Juden, wie als Kostgänger der theistischen und moralisirenden Popularphilosophie des Wahrheit suchenden Altertums. Wohl aber wird der Mann gerade nach seiner Eigenart erst verständlich, wenn erkannt und festgestellt wird, wie er die seinen Zwecken förderlichen Bildungselemente seiner Zeit sich dienstbar macht.

2. Eine Charakteristik des I Kor ist besonders geeignet, um das Originale des Paulinischen Schrifttums zu bestätigen. In keinem anderen Schreiben hat er Anlass, über so verschiedenartige religiöse und sittliche Fragen sich auszusprechen, die unmittelbar in die werdenden Formen eines eigenartigen christlichen Lebens eingriffen. Er hatte die schwierige Aufgabe zu lösen, der auf ihre Bildung stolzen überwiegend hellenischen Christenbruderschaft mit guten Gründen klar zu machen, dass sie inmitten der heidnischen Gesellschaft als ein *genus tertium*, das sich von Heiden und Juden gleicherweise unterscheidet, sich behaupten müsse. Als Apostel Jesu Christi redet er deshalb mit den Hellenen wie ein Hellene, um ihnen Kraft und Folgen des Glaubens klar zu machen, den sie auf Grund seiner Predigt ergriffen haben.

Als Kennzeichen eines Briefs, der nicht gemacht, sondern echtes Erzeugniss persönlichen Austausches ist, betrachtet die antike Kunstlehre das Ungezierte und Volkstümliche der Sprache, die eben der *συνήθεια* nahe stehen muss, Deutlichkeit und Sachlichkeit in der Erörterung und individuelle Farbe des Ganzen (*τὰ μὲν κοινὰ καινῶς φράσωμεν, τὰ δὲ καινὰ κοινῶς* \*). Diese drei Momente treten in dem I Kor nicht minder wie in den übrigen gleichzeitigen Briefen des P. fassbar hervor. Der Reiz derselben liegt in der Sprache, die in den Formen des Hellenismus sich plastisch und volkstümlich entfaltet, in der lebendigen Dialektik, die ohne Schulzwang bei aller scheinbaren Sorglosigkeit der Darlegungen das Ziel fest im Auge behält, in der originalen Kraft, in der der geborene Jude mit alttestamentlichem und hellenischem Geistesgut die christl.

\*) *Philostratus* ed. Boissonade 337. Er rühmt mit Rücksicht auf die Briefe Marc Aurels: *πρὸς γὰρ τῷ κεκοιμένῳ τοῦ λόγου καὶ τὸ ἔδραϊον τοῦ ἡθους ἐνετειύπω τοῖς γράμμασιν*. Nicht das erstere, wohl aber das letztere gilt von den Briefen des Paulus.

Verkündigung als die Gottesoffenbarung an die Juden und Griechen, d. h. an die religiöse Welt des Altertums erweist. Diese Momente in ihrem Zusammenwirken einen sich in der Geistesarbeit der in sich geschlossenen machtvollen Persönlichkeit, die ihrer Ueberzeugung gemäss in andringender Begeisterung es nicht lassen konnte, die Wahrheiten des Evangeliums eben in den Formen und mit den Mitteln darzubieten, welche sie dem griechisch-römischen Heidentum fassbar machten.

3. Die Volkstümlichkeit der *Sprache* des Paulus ergibt sich nicht nur aus der Analyse des Sprachguts der KorB. (*Heinrici* II 594–604), in dem Einwirkungen des AT durch die Vermittelung der LXX, vulgär griechische, poetische und gewählte Ausdrücke und Wendungen zu einem eigenartigen Stil sich zusammenschliessen. Hinsichtlich des Tacts und der sprachbildenden Kraft darf man Paulus mit Luther vergleichen. Und eben weil er seine Sprache nicht sich durch Studium angebildet, sondern für seine Zwecke sich geschaffen hat, weil er weder den Schwulst und Pomp der asianischen Beredsamkeit, noch die lichtvolle, knappe Architektonik des attischen Stils sich zum Muster nahm \*), nennt er sich einen *ιδιώτης τῷ λόγῳ*, einen Mann, der nicht die Redekunst studirt hat (II 116). Das Gewicht seines eindrucksvollen Stils aber wird dadurch nicht vermindert. Aus gegnerischem Munde darf er das Urtheil anführen: *αἱ ἐπιστολαὶ βαρεῖαι καὶ ἰσχυραὶ* (II 1010). Auch hier drängt sich die Parallele mit dem volkstümlichsten Moralprediger aus der Wende des ersten und zweiten Jahrhunderts auf, die *Origenes* (c. Cels. VI 1. Philocalia cap. 15) bereits würdigt: Plato habe nur wenigen genützt in seinem glänzenden und ausgefeilten Stil, daher beschäftigen sich mit ihm auch allein die Gelehrten, Epiktet aber werde bewundert von jedermann, der den Trieb hat zu sittlicher Vervollkommnung. Es entspricht der Selbstcharakteristik des P.: „ich bin ein Laie, was den Ausdruck anlangt“, wenn Epiktet sich in Wort und Darlegung als *ιδιώτης* in Gegensatz stellt zu den Rhetoren und den Philosophen (Arr. Epikt. II 23<sup>14</sup>. 26. 41. III 71). Aber der Unstudirte schliesst sich nicht aus von der Theilnahme und Ausnutzung der Bildungsmittel, die seinen Zwecken dienen. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn in

\*) Hieronymus ad Rusticum: Qui Asianum tumorem Attico siccabant sale. Petron. Satyr. (p. 9 Hadrianides): Nuper ventosa istaec et enormis loquacitas Athenas ex Asia commigravit. Den Gegensatz dazu bildet die Beredsamkeit der Alten, des Plato und Demosthenes: grandis et ut ita dicam pudica oratio non est maculosa nec turgida, sed naturali pulchritudine exsurgit.

dem I Kor in den umsichtig angelegten Erörterungen über das Götzenopferfleisch (c. 8—10) und über die Gnadengaben (c. 12—14) eine Vertheilung der Stoffe nicht in ängstlicher Nachbildung, aber in freier Anwendung der Formen der antiken Chrie hervortritt \*).

Die gleiche Vertrautheit mit hellenischer Denkweise bewährt das Begriffsgut der KorB. (*Heinrici* II 578—594. *Curtius* Paulus in Athen — Sitzungsberichte der K. Pr. Akademie der Wissenschaften 1893 925—933, dazu *Heinrici* ThLz 1894 207—210. *Norden* Beiträge zur griech. Phil. 1892. *Blass* Acta apostolorum 1895 193. *Th. Zahn* Der Stoiker Epiktet und sein Verhältniss zum Christentum<sup>2</sup> 1895). Dass diese hellenistischen Fermente bei Paulus den Versuchen, die Paulusbrieфе als Pseudepigrapha zu erweisen, Vorschub leisten oder wenigstens den Paulinismus modernisiren (Schmiedel 91), wird gerne zur Abschreckung behauptet. Soll also das Evangelium auf einem Isolirschemel seinen Bestand gefunden haben? Es liegt doch in der Natur der wirkungsvollen christlichen Propaganda, dass sie eben im Vertrauen auf die ihr innewohnende Kraft und auf den Besitz der Offenbarungswahrheit auch aus dem sehr verschiedenartig zusammengesetzten Wurzelboden, auf dem sie sich Raum schafft, Nahrung ziehen musste, wenn sie Nahrung bieten wollte. Ebensovienig wie die nachweisbaren hellenistischen Einwirkungen den Verkünder des christlichen Heilsglaubens zum hellenistischen Philosophen machen, erklärt seine pharisäische Vergangenheit, auch insofern sie in seine christl. Denkweise hineinwirkt, das Denken des Heidenapostels. Merkwürdig aber ist es, dass gerade diejenigen, welche den „Pharisäismus“ und „Rabbinismus“ des Paulus als den Schlüssel des Paulinismus ausgeben, am entschiedensten den Bürger von

---

\*) *Heinrici* II 573 f., wo auch über den Sprachcharakter ausführlich gehandelt wird. Gegen die Anlage der Entwicklung nach Anleitung der Disposition der Chrie erklärt sich *Clemen* (Die Einheitlichkeit der Paulin. Briefe 1894 22), indem er für diese Stücke eine genaue Durchführung der Chrie fordert. Diese lässt sich allerdings nicht nachweisen, aber die Thatsache wird damit nicht beseitigt, dass in diesen Stücken allerdings die Haupttheile der Chrie hervortreten. Das Gleiche gilt von der Anlage des II Kor, der in der Weise der antiken Vertheidigungsrede disponirt ist. Vgl. *Heinrici* II 78. 152. 403 f. 573. Vergl. auch zu cap. 118—4. Die Hauptstücke der Chrie treten auch in der Anordnung von Röm 18—425 hervor. 18—15 entspricht dem Encomion, 116. 17 enthält die *χρετα* zugleich mit kurzer Begründung (*τὸ παραγραφιστικόν*), 118—320 die *argumentatio e contrario*, 321—31 *τὸ τῆς αἰτίας*, die positive Beweisführung für 116. 17, 41—22 das *exemplum* nebst dicta probantia, beides zusammen gearbeitet, 423—25 den *ἐπιλογος βραχὺς*.

Tarsus für unzugänglich halten wollen für Aneignung des seiner Denkweise wahlverwandten hellenischen Geistesguts und die Thatsachen, die diese Verwandschaft bezeugen, nichtachten oder wenigstens für unerheblich erklären. Wird da der Rabbinismus und der Hellenismus mit gleichem Masse gemessen?

4. In Bezug auf den *Lehrgehalt* sind die KorB. ein zwingender Beweis dafür, dass den Aeusserungen des P. Gewalt angethan wird, wenn man ihn wie einen Systematiker behandelt. Er orientirt seine Leser über bestimmte religiöse Erfahrungen und Probleme, je nachdem die Verhältnisse dies forderten. Aber allerdings muss man erwarten, dass in Briefen, in denen der Ap. soviel und nachdrücklich von der Herrlichkeit des Evangeliums, von der christlichen Freiheit, von der Sündenvergebung, von der Versöhnung, von der Herrscherwürde Jesu zu reden hat, er auch die Rechtfertigungslehre, die er im Galaterbrief und Römerbrief zum Ausgangspunkte wählt, nicht nur gelegentlich streifen werde (I 44. 611), wenn dieselbe der Einheitspunkt und die Triebkraft für all' sein theologisches Denken wäre. *Heinrici* (II 572) hat nun, ohne zu behaupten, dass „die KorB. ein erschöpfender Ausdruck des Paulinischen Denkens“ seien, von ihnen aus, folgende Verhältnissbestimmungen für die grundlegenden Lehrstücke des Ap. gewonnen: „Nach seinem theologischen Denken orientirt sich P. an der Vorsehungs- und Geisteslehre — Röm 6—8. 9—11. IKor 1 17 f. 26 f. 10. 12—14, — nach seiner christlichen Erfahrung an dem Leben, Sterben und Auferstehen Christi, — die Auseinandersetzungen über Glauben und Werke und die damit verbundenen typologischen und allegorischen Deutungen des AT sind ihm durch die geschichtliche Nothwendigkeit abgefordert, das gesetzesfreie Evangelium gegenüber dem Versuche zu behaupten, dasselbe mit der pharisäisch verstandenen alttestamentlichen Religion in unklare und grundsatzwidrige Verbindung zu bringen. In diesem Stücke protestirt in der Form jüdischer Theologie der Christ Paulus gegen eine innerlich unwahre Autorität“. Diese Zusammenfassung versteht *Nösgen* (Geschichte der Neutestamentl. Offb. II 208) dahin, dass sie verschiedene „Quellpunkte“ der Bestandtheile der Paulinischen Verkündigung annehme, und erklärt dies für eine Beschuldigung des P. Aber es handelt sich nicht um Quellpunkte, sondern um Orientierungspunkte für die Darlegung christlicher Wahrheiten, deren Annahme eben deshalb gefordert ist, weil P. nicht als Dogmatiker, sondern als denkender Christ für seine Gemeinden Rechenschaft giebt von seinem Glauben. Die Einheit seiner Grundanschauungen wird durch die verschiedene Orientierung ihrer Begründung nicht aufgehoben.



Worin sie liegt, hat P. selbst sehr deutlich gesagt in der Vergewärtigung seiner Missionspredigt Gal 31, die ihre weitere Beleuchtung namentlich in I Kor 117f. 21f. 151—10 findet. Daraus geht hervor, dass die Verkündigung des Evangeliums von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus alle seine Auseinandersetzungen trägt und zusammenhält. Seine Erfahrung von Christus dem Herrn ist daher der Quellpunkt seines inneren Lebens und seiner Predigt. Eine andere Frage ist die nach dem einheitlichen Ausgangspunkt seines theologischen Denkens, und zwar, so gewiss P. kein Dogmatiker ist, eine falsch gestellte Frage (Heinrici II 593 1). Schmiedel (91) sieht sich in der Lage, sie klipp und klar beantworten zu können. Er schiebt *Heinrici* unter, er hätte die Rechtfertigungslehre des P. „für etwas an sich Unwesentliches, ihm nur (!) durch die geschichtliche Nothwendigkeit der Bekämpfung des Judaismus Abgefordertes“ erklärt. Allein es ist doch wohl ein Unterschied zwischen der geschichtlich bestimmten Form, in welcher P. den ihn überall leitenden Grundsatz von der Freiheit des Christenmenschen darlegt, und diesem Grundsatz selbst. Somit trifft die Ableitung, die *Schmiedel* für das innere Leben des P. aus der Rechtfertigungslehre giebt, nicht die Sache. Was P. erleben „musste“, um ein Heidenapostel zu werden, beruht auf sich. Hier handelt es sich darum, zu verstehen, warum die Rechtfertigungslehre in den KorB. geradeso bei Seite bleibt, wie in den Thessalonicherbriefen und auch in den Gefangenschaftsbriefen. Darauf antwortet *Schmiedel*: Die Judaisten hatten ihren Gesetzesstandpunkt in Korinth noch nicht geltend gemacht. Aber weshalb giebt dann P. jene Antithesen zwischen dem Moses mit verhülltem Angesichte und zwischen dem allen offenen Evangelium der Herrlichkeit? (II Kor 37—18 vgl. I 1556). Der „Judenchrist“ Paulus habe in einem Briefe an eine heidenchristliche Gemeinde, die für seine ererbte Vorstellungswelt so wenig Verständniss hatte, eben die Punkte, die aus derselben stammten, nicht berührt. Eine solche Halbirung des „Judenchristen“ und des Heidenapostels Paulus vorzunehmen, ist wenn durch nichts anderes, doch durch den an eine heidenchristl. Gemeinde gerichteten GalB. ausgeschlossen, in dem die „ererbte Vorstellungswelt“ des ehemaligen Pharisäers auf volles Verständniss rechnet. Und wie viel aus seiner „ererbten Vorstellungswelt“ muthet P. auch den Korinthern zu (z. B. I 10. 99f. 1556. II 37f.). Nun liegt die Thatsache vor, dass eben die Geisteslehre und die teleologische Geschichtsbetrachtung für alle positiven theologischen Darlegungen des Ap. in allen unter seinem Namen überlieferten Briefen die Richtpunkte geben. Als Keuner des

AT giebt der Ap. der letzteren Fleisch und Blut aus der religiösen Geschichtspragmatik der alttestamentlichen Prophetie, u. zw. verfährt er methodisch in ähnlicher Weise wie *Josephus*, der seinen Vorsehungsglauben auch an den Weissagungen, namentlich an Daniel orientirt (Ottius *Excerpta ex Flavio Josepho ad Ni Ti illustrationem* 1741 592. 596. 602). Die Geisteslehre aber erwächst ihm aus den verwirklichten Verheissungen Jesu, die in den Gnadengaben hervortraten. Diese Theologumena des Paulinismus stellen daher die Grundlage dar für die durch Geistesarbeit erworbene christl. Weltanschauung des Apostels, und es erscheint nicht als eine „Ueberschätzung“ der KorB., wenn sie dementsprechend für die Gesamtschätzung des theologischen Denkens des Ap. ausgenutzt werden.

5. Dass bei solcher Beschaffenheit des Briefs, dessen Erörterungen aus der christl. Orientirung sehr verschiedenartiger Probleme hervorgegangen sind und in dem der Ap. mit einem Begriffsschatze arbeitet, den er sich in urwüchsiger Kraft ausgeprägt hat, bei den Gedankenreihen Ungleichmässigkeiten (vgl. z. B. in den Aussagen über die letzten Dinge I 15 u. II 5) und bei den Kategorien fließende Grenzen (z. B. bei dem Gebrauche von *νόμος*, *σοφία*, *σάφς* und *πνεῦμα*) zu erkennen sind, das liegt in der Natur der Sache. Schon *Semler* in seinen Paraphrasen und *Theile* (*Winer*, *Exegetische Studien* 1827 I) haben in dieser Beziehung werthvolle Beobachtungen gemacht. *Pfleiderer* in seinem „Paulinismus“ hat diese Ungleichmässigkeiten zu Antinomien aufgebauscht, aus denen er die ihm als höhere Wahrheit sich ergebenden Gedanken nach Massgabe seiner religiösen Weltanschauung entwickelt. Mit der Bezeichnung Antinomie macht er eine Anleihe bei Kants transscendentaler Dialektik, ohne dabei zu beachten, dass diese Kategorie nur da ohne Missverständniss Anwendung findet, wo die Absicht auf ein System des Wahrheitserkennens vorliegt. Sehr sorgsam hat sich zuletzt *Schmiedel* um diese Widersprüche in den Darlegungen des Apostels bemüht. Er hebt folgende Fehlgriffe und Unfolgerichtigkeiten in den KorB. hervor (<sup>93</sup>): die unhaltbare Schätzung der Ehe (I 7), die Uebereilung bei der Beurtheilung des Blutschänders (I 5), die Schwäche der Beweise für die Sitte der Verschleierung (I 11 f.), die ungenügende Auskunft über den Genuss des Götzenopferfleisches (I 8. 10<sup>23</sup> f.), den Irrtum über die Nähe des Weltendes (I 15<sup>51</sup>), die Selbsttäuschung über die Natur der Visionen und der damit verbundenen Anfälle (I 15<sup>8</sup>. II 12), die äusserliche Betrachtung der Auferstehung Jesu (I 15), die binnen Jahresfrist erfolgte Veränderung der Vorstellungen über den Zustand nach dem

Tode (II 51—10), die unvermittelte Nebeneinanderstellung der ewigen Verdammnis vieler und der ewigen Beseligung aller (I 15<sup>28</sup>. II 510), die widerspruchsvollen Aussagen über ein bald stossweises bald stetiges Wirken des Geistes (I 25—16. c. 14). Der bescheidene Trost, den Schmiedel für diese von ihm behaupteten Widersprüche giebt, reicht schwerlich dazu aus, ihnen gegenüber die innere Klarheit des Geisteslebens des Apostels und seine Kraft in der Anwendung der leitenden Grundsätze aufrecht zu erhalten. Die exegetische Prüfung hat auch hier zu erhärten, inwieweit wirklich wurzelechte Beobachtungen vorliegen. Denn an sich muss sie die Thatsache anerkennen, dass nicht deshalb ein Satz wahr oder ein Grund stichhaltig ist, weil Paulus sein Urheber war; vielmehr liegt die Autorität auch der Aussagen des Paulus darin, dass sie treu, sachgemäss und folgerichtig christl. Glaubens- und Lebensgedanken zum Ausdruck bringen. Der sachgemässe Ausdruck der christl. Grundsätze wird aber durch die Erkenntnis der geschichtlichen Bedingtheit ihrer Fassung und Begründung nicht aufgehoben, so lange eben diese nicht wie eine *contradictio in adjecto* zur christl. Wahrheit selbst sich verhält.

Anmerkung. *Zur Textkritik der Korintherbriefe.* Die Grundsätze, nach denen ich in den beiden früheren Auflagen und in meinem Kommentar (I S. VII) in der Feststellung des Textes verfahren bin, darf ich aufrecht erhalten. Ich habe dabei nicht den Text der alexandrinischen Majuskeln (NBAC), der für das kanonische NT am meisten bestimmend geworden ist, massgebend sein lassen, sondern ihm die in occidentalischen und syrischen Zeugen dargebotene Form vorgezogen, wenn diese gegen jenen übereinstimmten. Dass namentlich die occidentalischen Zeugen sowohl im Grundtext wie in Uebersetzungen der vorkanonischen Textform näher stehen und eine relativ ursprünglichere Fassung wiedergeben, als die vielfach geglätteten alexandrinischen Handschriften, hat sich auf allen Punkten, wo die Untersuchung eingesetzt hat, bestätigt. Der Abstand der Textformen der Paulusbriefe ist aber nicht so gross, dass sich, wie das bei den beiden Lukasbüchern der Fall ist, auseinandergehende Nebenüberlieferungen feststellen lassen. Sogar die Abweichungen des Marcion sind meist nicht von Belang. Es überrascht, zu sehen, dass er in seinen Citaten ebenso bringt, was seinen gnostischen Anschauungen widerspricht, wie er fortlässt und ändert, was grundsätzlich ganz gleichgültig erscheint. Zur Werthung der Majuskeln ist es von Belang, dass sie an einer Reihe von Stellen, deren abweichende Lesarten tiefer greifen, nicht die älteste und eigentümlichste Lesart haben. Vgl. I 24. 733. 915. 133. 1418. 1549. 614. 109. II 33. 78. 1012f. 121. Die Beispiele lassen sich vermehren.

## Παύλου πρὸς Κορινθίους ἐπιστολὴ πρώτη.

Die Aufschrift ist sehr verschieden überliefert. Die einfachste, wohl älteste Form haben **Σ**ABCD. Minusk.: *πρὸς Κορινθ.* **α** F.: *πρὸς Κορινθίους αρχεται* **α** G.: *πρὸς Κορινθίους αρχεται*, **α**: *ad Corinthios incipit*. Sonst mancherlei Zusätze und Erweiterungen, z. B. L.: *του αγιου και παντευφημου αποστολου Παυλου επιστολη πρὸς κορινθίους πρωτη*. 122: *Παυλου αποστολου καθολικη πρὸς Κορινθίους πρωτη*.

### Kap. I.

11—3\*). Apostolische Zuschrift und Gruss. Das antike Schema der Adresse, dem ITh am nächsten kommt, ist durch Zusätze erweitert, die den Verfasser und die Leser charakterisiren.

11. *Κλητὸς ἀπόστ.* Rom 11. I 15<sup>8</sup>. Gal 1<sup>15</sup>. Eine polemische Beziehung (Chrys., Theophyl., zuletzt Holsten), widerstrebt dem gewinnenden Tone des ganzen Eingangs. Wie P. in solchem Falle sich ausdrückt, zeigt Gal 11. — *διὰ θελ. θεοῦ*) Dass sein Verhältniss als von Christo berufener Apostel durch den Willen Gottes vermittelt sei, stand ihm so lebendig und fest im Bewusstsein, dass er es gewöhnlich im Anfange

---

\*) Zur Textkritik: V. 1. *κλητὸς*) fehlt bei ADE, ist jedoch durch die Autorität von **Σ**BFG vg. pesch Orig. Ambr. hinreichend gestützt. Es ward wohl übergangen, weil sich Paulus in den Eingängen seiner Briefe fast durchgängig *ἀπόστ.* 'I. X. *διὰ θελ. θεοῦ* ohne *κλητὸς* einführt, s. II Kor 11. Eph 11. Kol 11. II Tim 11. Gal 11. I Tim 11. Tit 11; nur Rom 11 findet sich *κλητὸς*. — Statt *Ἰησοῦ Χριστοῦ* lies auf überwiegende Zeugen *Χριστοῦ Ἰησοῦ*. — V. 2. *τῇ οὔσῃ ἐν Κορ*) in BD\*EFGit. hinter *Ἰησοῦ*, **Σ**ADb vulg. pesch. Orig. Ambros. u. a. *τῇ ἐκκλ. τ. θ. τῇ οὔσῃ ἐν Κ.*, (Tisch. VIII., Westcott-Hort). Die erstere von Meyer bevorzugte LA. dürfte sich aus einem bei stichometrischen Hdschr. leicht vorkommenden Lesefehler des Abschreibers erklären. Für *τε καὶ* l. *καὶ* (Tisch. VIII., Westcott-Hort nach **Σ**\*A<sup>2</sup>BD\*FG vulg. syr. Schaaf. ectr).



seiner Briefe mit seiner Amtsbezeichnung *κλητὸς ἀπόστολος* verbindet, um seine Autorität und sein Recht auszudrücken. II 11. Gal 11. Eph 11. Kol 11. I Tim 11. II Tim 11. „Sua ipsius voluntate P. nunquam factus esset apostolus“, Beng. Ueber *διά* s. 19 u. Gal 11. — *καὶ Σωσθένης*) Nicht bloss Schreiber des Briefs (s. 16<sup>21</sup>), sondern Mitverfasser, wie Röm 16<sup>22</sup> zeigt, wo der Schreiber sich nennt. Wenn hier Sosthenes ebenso wie I II Th Silvanus und Timotheus in der Adresse neben Paulus auftreten, so ist ihm damit Antheil an dem geistigen Eigentum des Briefs eingeräumt. Sosthenes selbst erscheint demnach als ein damals beim Ap. befindlicher und ihm vertrauter, den Korinthern aber bekannter und bei ihnen in Ansehen stehender Lehrer. Wäre Timotheus nicht bereits abgereist gewesen (4<sup>17</sup>. 16<sup>10</sup>), so würde wohl er statt oder neben Sosthenes mit im Briefgrusse stehen; vgl. II 11. — Dass Sosthenes mit dem Act 18<sup>17</sup> genannten Synagogenvorsteher identisch sei, wie Theodoret, zuletzt Hofm. wollen, ist unerweislich, Nach Euseb. H. E. I 12 ist er einer der siebenzig Jünger. — *ὁ ἀδελφός*) bezeichnet nichts Specielleres als die christliche Bruderschaft (so auch II 11. Kol. 11 al.), nicht die Lehramtsgenossenschaft. Die näheren Verhältnisse des Sosthenes werden als den Lesern bekannt vorausgesetzt.

12. Die *Adressaten*. Sie sind charakterisirt mit Rücksicht auf die Einheit (*ἐκκλησία*) und mit Rücksicht auf jeden einzelnen, der als Glied der Gemeinschaft Gottes Eigentum ist (*κλητοὶ ἅγιοι* u. s. w.). Die starke Betonung der Zusammengehörigkeit ist durch die sogleich zu rügenden Streitigkeiten (1<sup>10f</sup>.) veranlasst. — *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία* im Classischen die Volksversammlung, auch die Vollversammlung der Genossenschaft (Hesych. *ἐκκλησία· σύνοδος, συναγωγή, πανήγυρις*); im AT wird damit *קָהָל* und *עֵדוּת* übersetzt. Wie im AT die *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* die Vollversammlung des von Gott zu seinem Eigentum erwählten Volks ist (Num 16<sup>3</sup>. Deut 18<sup>16</sup> 23<sup>1</sup>), so bezeichnet der Ausdruck bei P. den *λαὸς θεοῦ* des neuen Bundes, der von Gott zu seinem Eigentum aus der sündigen Welt berufen und gesammelt ist. Er betrachtet diese von Gott berufene Gemeinschaft bald als eine ideale Einheit, bald als Bruderschaft, die an einem bestimmten Orte im Bekenntniss zum Herrn sich geeint hat. Ihr Verhältniss zur *βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ* (4<sup>20</sup>. 6<sup>9</sup>) bestimmt er nicht. Vgl. zu 10<sup>32</sup>. 11<sup>16</sup>. 22. 12<sup>28</sup>. 15<sup>9</sup>. II 11. Gal 113. al. *θεοῦ* ist gen. poss. oder auctoris. — Schliesst *ἡγιασμ. ἐν Χ. Ἰ* unmittelbar an *τῇ ἐκκλ. τ. θ* sich an, so fügt es eine qualitative auszeichnende Näherbestimmung zu der allgemeinen Bestimmung, und dann erst folgt die örtliche Angabe zu *τ.*

ἐκκλ. τ. θεοῦ: „Der Gemeinde Gottes, Geheiligten in Christo Jesu, welche in Korinth ist“. Die Stellung von τῇ οὔσῃ ἐν Κορ. nach ἡγιασμ. etc. wäre gewählt, um den Gedanken auszudrücken, dass die angeredete Gemeinde Gottes an sich und als solche (nicht als korinthische) aus Geheiligten in Christo bestehe (Meyer). Aber das Fehlen jeder Analogie für solche verschränkte Wortstellung und das Fehlen jedes triftigen Grundes für eine Unterscheidung der Lokal- und Idealgemeinde in der Briefaufschrift rechtfertigt die Bevorzugung der bestbeglaubigten LA. — Der ἀγιασμός ist als christlich kirchliche Gottgeweihtheit zu denken. 130. Rom 17. Nicht ausser, sondern in Christo, nämlich in dessen Erlösungswerk, dessen die Christen mittelst des rechtfertigenden Glaubens theilhaftig geworden und fortwährend theilhaftig sind (Perfect), ist diese Gottgehörigkeit ursächlich begründet (Eph 14f. Hbr 10<sup>10</sup>. Phl 1<sup>1</sup>). ἐν Χ. ὁ Ι. giebt dem ἡγιασμ. seine charakteristische christliche Bestimmtheit: geheiligt und deshalb zu einer ausgesonderten Einheit verbunden in und auf Grund der Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus. (Deissmann Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu“; 1892. Winer 7 § 48 a 363f.). — κλητοῖς ἁγίοις) noch zu recht erschöpfender Bezeichnung der erfahrenen göttlichen Gnadenwohlthat, deren sich die Leser als Christen bewusst sein sollen, hinzugesetzt, wobei das neu hinzutretende Moment in κλητοῖς liegt. Die (als mit Erfolg ergangen gedachte, Rom 8<sup>28</sup>) Berufung zur christlichen Gemeinschaft ist von Gott geschehen (V2. Rom 16. 8<sup>30</sup>. 9<sup>24</sup>. Gal 1<sup>6</sup>) durch die Verkündiger des Evangeliums (Rom 10<sup>14</sup>. II Th 2<sup>14</sup>). — σὺν πᾶσι etc.) gehört zu κλητοῖς ἁγίοις, so dass den Lesern wohl nicht ohne Rücksicht auf die Parteilungen, die sie unter sich dulden, die grosse Gemeinschaft fühlbar gemacht wird, in welcher sie als berufene Heilige stehen. (Grot., Bengel, zuletzt Hofm., Godet, Schmiedel). Dass es mit zur Zuschrift gehöre, folgt nicht aus II Kor. 1<sup>1</sup> (Meyer), da dort die concrete Beziehung auf die Christen Achaia's ausdrücklich ausgesprochen wird und auch der Bau jener Aufschrift ein anderer ist. Daher soll auch mit dem Zusatze der Brief nicht als ein katholischer bezeichnet werden (Theodoret., Estius, Calov., Corn. a Lap. Osiand.), er meint auch nicht mit den ἐπικαλουμένοις τ. ὄνομα τ. κυρ. die Separatisten im Gegensatz gegen die kirchlich gesinnten (Vitranga, Mich.). Ebensowenig beweist Holstens mühsame Begründung den Sinn: „Die Bekenner unseres Herrn Jesu Christi, welche, ohne Glieder der Gemeinde zu sein, zur Zeit des Briefes in der Gemeinde sich aufhalten.“ H. findet nämlich seine Hypothese

über das Wesen der Parteien (vgl. zu 112) bereits in der Adresse präformirt, ohne dabei zu beachten, dass dieselbe durch *πᾶσι* und *ἐν παντὶ τόπῳ* die Beziehung auf einzelne Paulusfeinde in der korinthischen Gemeinde ausschliesst. Man wird nicht darüber hinauskommen, in dem Zusatze die Absicht ausgedrückt zu finden, der angeredeten und charakterisirten Gemeinde von vornherein die Einheit aller Gläubigen in Christo zum Bewusstsein zu bringen, wie denn der ganze Brief die Absicht hat, das Bewusstsein von dieser Einheit in Glauben und Sitte zu stärken (3<sup>22</sup>. 23. 11<sup>16</sup>. 14<sup>33</sup>. 36). Hätte aber P. die Absicht, den Brief als Circularschreiben für einen engeren oder weiteren Kreis zu kennzeichnen, so würde er statt des *σὺν πᾶσι . . . καὶ πᾶσι* geschrieben haben. Vgl. die Adresse des Briefs der Smyrnaeer: *ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ἡ παροικοῦσα Σμύρναν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ παροικοίᾳ ἐν Φιλομηλίῳ καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἀγίας καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις* (Euseb. H. E. IV 153). — *τοῖς ἐπικαλ. τ. ὄν. τ. κυρ.*) confessionelle Christen-Bezeichnung, Rom 10<sup>12f</sup>. Act 2<sup>21</sup>. Das ὄνομα heisst *κύριος Ἰησοῦς* 12<sup>3</sup>. Phl. 2<sup>9—11</sup>. Ueber den Sinn der Anrufung Christi, als des von Gott bestellten Mittlers und Herrn über Alles s. Rom 10<sup>12</sup>. — *αὐτῶν (τε) καὶ ἡμῶν* wird gewöhnlich (auch von Holsten, Godet, Schmiedel) zu *τοῦ κυρίου* gezogen, so dass es Epanorthose oder Epexegese des vorherigen *ἡμῶν* sei. Aber P. erkennt in der Beziehung zum Herrn keinen Unterschied, — die Gläubigen sind allzumal einer in Christus, — die Juden sowohl als die Griechen. Wohl aber lag es ihm nahe, die thatsächlich trotz der Einheit des Glaubens (15<sup>11</sup>) vorhandene Verschiedenheit von Heiden- und Judenchristen unter einander sofort im Eingange des Briefs, der auch auf Judenchristliches Rücksicht zu nehmen hat, als eine zwar lokal, aber nicht grundsätzlich trennende hinzuweisen. Demnach dürfte der *τόπος ἡμῶν* die dem P. verbundenen, der *τόπος αὐτῶν* die von P. unabhängigen und unberührten Christen nach ihren Heimstätten vergegenwärtigen. Diese nähere Bestimmung dient dann aber der Absicht des ganzen Zusatzes *σὺν πᾶσι* u. s. w. Richtig hat daher die Vulgata: „in omni loco ipsorum et nostro“. Zur Fügung vgl. Röm 1<sup>12</sup>: *ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ* als Individualisirung von *πίστεως*. Röm 16<sup>13</sup>. Es ist nun nicht zu leugnen, dass die Worte etwas unbestimmtes behalten. Daher sammeln sich um sie die verschiedenartigsten Erklärungen, die irgend einen Anhalt in dem Briefe aufweisen können. Nach Meyer und Edwards z. B. gehn *σὺν πᾶσι* — *ἡμῶν* auf die achäischen Christen ausser Korinth. Dagegen spricht

das uneingeschränkte ἐν παντὶ τόπῳ, das αἰτῶν, das auf die Korinther gehen soll, die doch eben direct angeredet waren, das ἡμῶν, das auf Paulus und Sosthenes nicht eingeschränkt werden darf, wenn es nicht nichtssagend sein soll\*). — Beachte den vierfachen Ausdruck für das Christsein, κλητοί (mit Beziehung auf die Urheberschaft Gottes), ἅγιοι (mit Beziehung auf die Aussonderung aus der verlorenen Welt), ἐπικαλούμεν. τ. ὄν. τ. κ. (mit Beziehung auf das Bekenntniß), ἡγιασμένοι u. s. w. (mit Beziehung auf die Bewährung). Aus diesen Charakteristiken geht zugleich hervor, dass das genus tertium Christianorum seinen Gesamtnamen noch nicht hatte. — 13. In dem apostolischen Grusse ist die Construction fraglich, je nachdem ἡμῶν καὶ κυρίου oder πατρὸς καὶ κυρίου nebengeordnet werden. Für das letztere spricht II 13<sup>13</sup>. I Th 11. — χάρις (entsprechend dem griechischen Grusse χαίρειν), εἰρήνη (entsprechend dem hebräischen Grusse שְׁלוֹמִים) in christlicher Umwerthung und originaler Verbindung zur Vergegenwärtigung des Heils nach Grund und Wirkung. εἰρήνη wie Röm 51: die Sicherung der Kindschaft Gottes\*\*).

14—9. Das *Dankgebet*. In den Briefen des P. ein ebenso feststehendes Stück, wie die captatio benevolentiae in der antiken Rede. Dass es im Galbr. fehlt, hat in dem Anlass dieses Schreibens seinen Grund. Es ist an die Gesamtgemeinde

---

\*) Von anderen Deutungen seien erwähnt die von Vitringa, Mosheim u. a., die ἐν παντὶ — ἡμῶν auf die verschiedenen Versammlungsorte der Parteien beziehen. (dagegen 14<sup>23</sup>. 11<sup>17</sup>f.), — die von Hofmann καὶ ἡμῶν wolle besagen, dass P. allenthalben, wo Christus angerufen werde, zu Hause sei und sich heimisch wisse, in welchem Falle P. sich als „Universalapostel“ kennzeichnen wollte. Aber eine solche Ubiquität des mystischen Domicils ist aus dem einfachen Pronomen nicht zu entnehmen; auch wäre sie in der Adresse in dieser dunklen Form um so weniger verständlich, als Paulus derartige Universalität weder I 91f., noch Rom 15 (gegen Holsten) beansprucht. Näher kommt dem einfachsten Sinne der Worte Wetsteins Meinung: Paulus suum locum vocat, ubi ipse per praedicationem evangelii ecclesiam fundaverat. Tacite se atque Sosthenem — opponit peregrino falso doctore, qui in locum non suum irrepserat. Nur die polemische Beziehung ist zu stark und zu bestimmt betont.

\*\*) Ueber den apost. Segensgruss Otto JdTh 1867 678f. Der Ursprung des Segensgrusses ist nicht auf den aaronischen Segen Num 624f. zurückzuführen. Sonst würde er immer dreitheilig sein und namentlich des charakteristischen ἔλεος nicht entbehren. Dreitheilig und mit ἔλεος haben ihn aber sicher nur die I u. II Tim, II Joh 3, Jud 2 (aber in eigentümlicher Abweichung). Der aaronische Segen ist erst später in die christl. Liturgie übergegangen (Constit.. ap. 2, 57, 13).



gerichtet und unterscheidet sich von der meist advokatischen captatio dadurch, dass P. nicht auf Unkosten der Sache lobt, sondern Gott für seine an den Gläubigen trotz aller ihrer Sünden sich bethätigenden Gnade preist. Inhalt und Form des Gebets weisen bereits auf den ernstesten Vorhalt hin, der ihm folgt. Alles ist vorsichtig abgewogen, aber keineswegs ohne wirkliches Lob (Hofm.), auch nicht ironisch (Semler, vgl. Mosh.), oder als Uebertreibung zu verstehen (Rückert). Auch ist dasselbe nicht bloss an die Pauliner und Apollonier (Flatt) gerichtet, wogegen 12 ist.

14. 5. *Μου* wie Rom 18 \*). Vgl. Orig. bei Tisch. VIII. — *πάντοτε* immer, so oft er *εὐχαριστεῖ*. ITh 12f. II Th 13. — *ἐπί* Grund des Dankes. Phl 15. Polyb. 18, 26, 4. Die göttliche Gnade, welche ihnen verliehen worden ist, wird 15 nach ihren Wirkungen näher bezeichnet. — *ἐν Χ. Ἰ.* in eurer Gemeinschaft mit Christo. Die specifisch christl. Begabung ist damit bezeichnet, insofern dieselbe nicht ausser Christo sich vollzieht — sie wäre sonst eine weltliche Begabung, — sondern in Christo als der Lebenskraft der Subjecte die bestimmte Sphäre hat, in der sie sich offenbart. Ebenso V. 5. — *ὅτι* dass ihr nämlich, Epexege von *ἐπὶ τῇ χάριτι*. — *ἐν παντί* unbeschränkt: *in allem*, und zwar nicht im Sinne quantitativer Vollständigkeit, sondern zur Bezeichnung dafür, dass sie wirklich und vollkommen haben, was sie haben, vgl. II 911. ITim 617. Eph 24. Jak 25. Daher fügt sogleich und wieder mit *ἐν* (vgl. II Kor 64) P. selbst die in Bezug auf die korinthischen Verhältnisse gewählte Näherbestimmung hinzu: *ἐν παντί λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει*: *an jedweder Rede und jedweder Erkenntniss*, d. h. so dass es an keiner Art christl. Redetüchtigkeit und christl. Intelligenz unter euch fehlt, sondern beides, jene nach aussen sich mittheilende Tüchtigkeit, vermöge deren man *δυνατὸς γινώσκειν* ist (Clem. IKor 48), und diese Kraft tieferer Einsicht in aller Weise reichlich bei euch vorhanden ist. Zur Verbindung I 12s. II 87. Polyb. VI 24. Der Unterschied beider erhellt aus II 116. *λόγος* bezeichnet neben *γνώσις* die Fähigkeit und Fertigkeit, zu sagen und recht auszudrücken, was man versteht, *γνώσις* die Kraft und Fähigkeit, zu verstehen, also die Ursachen, den Zusammenhang, die Bedeutung zu erkennen von dem was man sagt. Beide liegen auf dem intellektuellen Gebiete. Gerade bei diesen Vorzügen liegen auch die besonderen Gefährdungen der Gemeinde (vgl. Einl.

\*) Von Westcott-Hort auf Grund von B<sup>8</sup> getilgt.

S. 11). Auch Clem. IKor 1 rühmt an dem früheren Zustande der Gemeinde *τὴν τελείαν καὶ ἀσφαλῆ γνῶσιν*. Chrys.: *καὶ νοῆσαι καὶ εἰπεῖν ἱκανοί*. Eine Beziehung auf die Sprachengabe (λόγος) und auf die Prophetie (γνώσις) ist durch das nachfolgende *χαρίσματος* (v. 7) nicht gefordert und durch den Widerspruch zwischen der Anerkennung hier und der Kritik der Glossenrede c. 14 ausgeschlossen (gegen Beza, Grotius, Lightfoot).

16. *Καθώς* wie denn, so wie, siquidem, führt das Verhältniss jener glücklichen Thatsache (*ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε* — *γνώσει*) zu deren Ursache ein. Godet deutet es zu eng ausschliesslich auf den modus der Verkündigung. S. z. I 57. Joh 13<sup>34</sup>. 172. Eph 14. Phl 17. Mt 612. — *τὸ μαρτύριον τοῦ Χ.*\*) charakteristische Bezeichnung des Evangeliums, dessen Verkündiger ihrer Erfahrung und ihrem Erleben gemäss Zeugniß von Christus und dem Thatbestande des christlichen Heils ablegen. II Th 110. II Tim 18. Act 18 u. ö. Ebenso steht *μαρτυρῶς*, *μαρτυρεῖν* und *μαρτυρία*, letztere beiden vorwiegend im Johevg., in spezifischer Beziehung auf die bewährende Verkündigung der christlichen Gottesbotschaft, und zwar unabhängig vom atl. Sprachgebrauch. Verwandt ist Arrian Epikt. IV 8, 32: *ἡ μαρτυρία αὐτοῦ, ἣν τῇ ἀρετῇ μαρτυρεῖ* I 29, 46f. Der Weise ein *μάρτυς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ κεκλημένος*. III 24, 112: *οὐκ ἀμελεῖ ὁ Θεὸς τῶν αὐτοῦ διακόνων καὶ μαρτύρων*. IPt 51. — *ἐβεβαιώθη*) von den Meisten: *ist bestätigt*\*\*), *ist beglaubigt worden* (Mk 1620. Rom 158. Hbr 23 al.); Rückert: „durch den Erfolg an euch als wahr erwiesen“, Ewald: „unter euch gewährleistet durch Kraftzeichen des heil. Geistes“. So wesentlich auch Hofm. Diese Erklärung ist der von Meyer befolgten vorzuziehen, wonach mit Rücksicht auf den Zusammenhang und *βεβαιώσει* V. 8 (vgl. IKor 121. Kol 27) das Wort auf die Festwerdung des Evangel. in den Gemüthern (durch standhaften Glauben) zu beziehen sei, so dass das Johanneische *τὸν λόγον οὐκ ἔχετε μένοντα ἐν ὑμῖν* (Joh 538) das Gegentheil ausdrückte. Der Hinweis nämlich auf das gesicherte und beglaubigte Zeugniß entspricht besser der Absicht des P., in dem Dankgebet nicht sowohl die Gemeinde, als vielmehr die in der Gemeinde sich

\*) Für *χριστοῦ* haben BFG *Θεοῦ*. Wohl Gleichformung mit 21.

\*\*) „Non de confirmatione externa verbi, quae fit per miracula, sed de confirmatione interna, quae fit per testimonium Sp. St.“ Calov. Von beidem verstand es Chrys.; Theodoret., Theophyl u. a. nur von den Wundern.

wirksam erweisende Gnade Gottes zu preisen. — ἐν ὑμῖν) in animis vestris.

17. Folge des τὸ μαρτ. τ. X. ἐβεβ. ἐν ὑμῖν, mithin Parallele von ἐν παντὶ ἐπλουτ. ἐν αὐτῷ. Der negative Ausdruck μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν ist dem positiven πλουτίζ. ἐν (s. z. V. 5) ganz analog gedacht, so dass ἐν dasjenige bezeichnet, woran man zurück ist (mangelhaft verfasst ist). Daher: so dass ihr an keiner Gnadengabe in Rückstand (d. i. weniger reich, als andere Gemeinden) seid. Vgl. Plat. Pol. 6. 484 D: μηδ' ἐν ἄλλῳ μηδενὶ μέρει ἀρετῆς ὑστεροῦντας. JSir 51 32. 11 12. Anders wäre der Sinn, wenn μηδενὸς χαρίσματος stände (so dass euch keine Gnadengabe fehlt). S. Rom 3 23. Lk 22 35. Joh 2 3. Ignat. Pol. 2: ἵνα μηδενὸς λείπη καὶ παντὸς χαρίσματος περισσεύης. Lobeck ad Phryn. 237. χάρισμα, ein von P. geprägter Terminus, ist hier im weiteren Sinne zu fassen, von den übernatürlichen Kräften und Segnungen, die von der göttlichen Gnade durch das πνεῦμα ἅγιον den Gläubigen zu Theil werden und deshalb ein Product der χάρις τοῦ Θεοῦ und eine φανέρωσις τοῦ πνεύματος sind (Rom 1 11. 6 23. I 7 7), nicht mit den meisten Aeltern, auch Hofm., Schmiedel, im engeren Sinne von bestimmten Gaben (12 4 f.). Dafür zeugt theils, dass das gleich folgende ἀπεκδεχομ. etc. das μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι rücksichtlich seiner ethischen Bedingtheit einschränkt, theils dass die pragmatische Rückbeziehung des ἀνεγγλήτους V. 8 nicht zu den χαρίσμασι im engeren Sinne, desto treffender aber zu dem sittlichen Charakter der christl. Geistesgüter überhaupt passt, wobei der Singular-Ausdruck durch die negative Form der Rede geboten ist. Paulus sagt nicht zu viel, da er nicht von jedem einzelnen, sondern von der Gemeinde als einem Ganzen redet (Chrys., Theophyl.). Dazu drückt er sich negativ aus, so dass er nur für das den Vergleich mit anderen Gemeinden aushaltende sufficienter praeditum esse einzustehen braucht. — ἀπεκδεχομ. etc.) begleitende Bestimmung zum vorigen, die zugleich die Voraussetzung für den fruchtbaren Besitz charismatischer Güter angiebt: als Leute, die sich nicht etwa fürchten vor der Offenbarung Christi (I Pt 1 7. Kol 3 3 f.) und sie weg wünschen, sondern die da harren auf dieselbe. Es liegt darin eine Warnung vor eingebildeter Sattheit (4 s. Godet). Beng.: „Charakter christiani veri vel falsi, revelationem Christi vel expectare vel horrere“. Dass unter den Korinthern Leugner der Auferstehung (also auch des vollen Begriffs der Parusie) waren — was übrigens bei den anderen diese Hoffnung natürlich desto lebhafter hervortreten lassen mochte — benimmt den Worten, die ja der Gemeinde a potiori gelten,

von ihrer Wahrheit eben so wenig, als sie (dem herzugewinnenden Gepräge des ganzen Einganges zuwider) eine vor dem Gerichtstage schreckende (Chrys.), oder eine die Zweifler rügende (Grot., Rückert), oder gar eine ironische Absichtlichkeit gegen eingebildete Vollkommenheit (Mosh.) haben können. Bloss zeitliche Bestimmung, also „für die Zeit“ des Harrens (Hofm.), ist der Participialsatz, welcher weder ὡς noch des Artikels bedurfte, so wenig, wie Tit 2<sup>13</sup>. Rom 8<sup>23</sup>. Jud 21. — ἀπεκδ.) das beharrliche Erwarten bezeichnend. Rom 8<sup>19</sup>. Das Sehnsüchtige (de Wette) bezeichnet das Wort nicht. S. Rom 8<sup>25</sup>. IPt 3<sup>20</sup>. Zur Sache vgl. Phl 3<sup>20</sup>. Hbr 9<sup>28</sup>. Tit 2<sup>13</sup>. II Tim 4<sup>8</sup>. Lk 12<sup>36</sup>. — ἀποκάλυψιν τ. κ. ἡ. I. X. ist nicht die Offenbarung im allgemeinen, sondern die Parusie II Th 2<sup>8</sup>. IPt 1<sup>4. 13</sup>. ἀποκάλυψις ist als technischer biblischer Ausdruck \*) der Inbegriff aller Kundgebungen Gottes zu unserem Heil. Je nach dem Zusammenhange erhält die Kategorie beschränkende Beziehungen auf bestimmte Glaubensgedanken.

1s. Ὁς) bezieht sich auf Ἰησοῦ Χ., nicht, wie die Meisten (z. B. de Wette, Ewald, Hofm., Holsten, Schnedermann) annehmen, auf das weit entfernte Θεός V. 4, wozu weder das nachherige Ἰησ. Χριστοῦ (s. hernach) noch auch V. 9 nöthigt, da ja des erhöhten Christus Wirksamkeit dem Willen Gottes untergeordnet ist (3<sup>23</sup>. 11<sup>3</sup>. Rom 8<sup>34</sup> al.). Vgl. Winer<sup>7</sup> § 23, S. 149. Godet. So ganz aber von dem lebendigen Christus geleitet und ergriffen, geht P. an seinen Brief, dass er ihn in den ersten 10 Versen nicht weniger als zehnmal, zumeist mit dem vollen Würdenamen *Jesus Christus unser Herr*, nennt. Die Veranlassung dazu liegt in dem Abstände, den die trüben Ursachen der korinthischen Wirren zu der Herrlichkeit des einen Herrn bilden \*\*). Vgl. Rom 1<sup>1—7</sup>. — καί) auch, bezeichnet das dem ἀπεκδέχασθαι etc. Entsprechende, was

\*) Hieronym. ad Gal 112 (Migne 323): Verbum quoque ipsum ἀποκάλυψις i. e. revelationis proprie scripturarum est et a nullo sapientum saeculi apud Graecos usurpatum. Die Bemerkung ist zutreffend, insoweit es sich um religiöse Verwendung des Begriffs handelt. Vgl. sonst z. B. Plut. Cat. maj. 20.

\*\*) Der Ausdruck wechselt nicht in Folge von einer Reflexion, nach der die Voranstellung von Ἰησοῦς mehr den geschichtlichen Charakter, die Voranstellung von Χριστός mehr die Würde betonen soll. Es ist vielmehr die durch die Absicht der Aussage bedingte Empfindung, welche die Modificationen veranlasst. v. 6: τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ, v. 1. 2. 4: Χριστὸς Ἰησοῦς, v. 2. 3. 7. 8. 10: ὁ Κύριος (ἡμῶν) Ἰησοῦς Χριστός, v. 9: ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν.



Christus thun wird. — *βεβαιώσει) στηρίξει*, II 121. Rom 16<sup>25</sup>. I Th 3<sup>13</sup>. Nicht optativisch steht das Futur. (Pott), sondern zuversichtlich hoffend auf Christi Gnadenwirken. — *ὥς τέλους*) geht nicht auf das Ende des Lebens (Calov., Flatt), sondern, wie das vorherige *τ. ἀποκάλ.* etc. und das nachherige *ἐν τῇ ἡμέρᾳ* etc. klar beweist, auf das Ende der vormessianischen Weltperiode (des αἰῶν οὗτος, s. z. Mt 12<sup>32</sup>), das mit der nicht fern bevorstehenden (7<sup>29</sup>. 15<sup>51</sup>) Parusie eintreten werde. Der terminus ad quem ist I 15<sup>25</sup> angegeben. Es entspricht der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* Mt 13<sup>39f</sup>. 24<sup>3</sup>. 28<sup>20</sup>, vgl. Hbr 9<sup>26</sup>. — *ἀνεγκλήτους* etc.) Ergebniss der Kräftigung, so dass ihr vorwurfsfrei, nicht im Stande der Angeschuldigten sein werdet am Tage u. s. w. I Th 3<sup>13</sup>. Zum proleptischen Gebrauch Mt 12<sup>13</sup>. Phl 3<sup>21</sup>. Kühner<sup>2</sup> II 236. Bei den Classikern gehört diese Redeform der Dichtersprache an, die mit dem Adjectiv ein Attribut ausdrückt, welches dem Subjecte erst in Folge des mit dem Zeitworte bezeichneten Verhältnisses zukommt. — *ἐν τῇ ἡμέρᾳ*) II 5<sup>10</sup>. I Th 5<sup>2</sup>. 4. Der grosse Tag des letzten Gerichts steht entgegen der *ἀνθρωπίνη ἡμέρᾳ*, an der nur das vor Augen Liegende gerichtet werden kann. Wenn der Herr kommt, wird er das Dunkle erhellen und das Versteckte an's Licht bringen (I 4<sup>5</sup>). In dem nachdrucksvollen Hinweis auf die Endzeit berührt P. den gemeinsamen Grund seiner Verkündigung. Wie Parusie und Gericht sich zu einander verhalten, bestimmt er nicht näher. — *τοῦ κυρίου* etc.) Die Wiederholung des Nomen statt des blossen Pronom. ist auch bei Klassikern (Kühner ad Xen. Mem. 1, 6, 1) und sonst im NT (Winer<sup>7</sup> § 22, 136) gangbar und hat hier (wie II 15. Eph 1<sup>13</sup>. Kol 1<sup>13f</sup>. al.) feierlichen Nachdruck. Vgl. V. 21.

19. Grund dieser zuversichtlichen Hoffnung. Er liegt in der Vergegenwärtigung des kundbaren und folgerechten Waltens des sich den Gläubigen offenbarenden Gottes. Vgl. I 10<sup>13</sup>. I Th 5<sup>24</sup>. II Th 3<sup>3</sup>. Phl 1<sup>6</sup>. Rom 11<sup>29</sup>. Würde die *βεβαιώσις* von Seiten Christi V. 8 nicht geschehen, so würde die göttliche Berufung zur *κοινωνία τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* erfolglos bleiben, was mit der Treue des berufenden Gottes, der durch seine Berufung das ewige Heil verbürgt (Rom 8<sup>30</sup>), nicht vereinbar wäre. — In *δι' οὗ* findet Rückert, weil Gott selbst der Rufende ist, einen wahren Missbrauch der Praepos. und andere wie Beza erklären *ὑφ' οὗ*, was D\*FG wirklich lesen. Allein Paulus denkt hier die Berufung als durch Gott vermittelt, indem er den Grund „als selber thätig wirkend anschaut“ (Holsten). Allerdings ist Gott die causa principalis, aber auch die Vermittelung ist Gottes, *ἐξ οὗ καὶ δι' οὗ τὰ πάντα*

(Rom 11<sup>36</sup>), daher beide Vorstellungen statt haben können und sowohl *ὑπό* als *διὰ* gesagt werden kann, wo es nicht vermöge des Contextes auf eine bestimmte Bezeichnung der Grundursache als solcher ankommt. In diesem Falle wird Grund- und Mittelursache unterschieden (I 8<sup>6</sup>. Vgl. Gal 11. Polyb. 2, 379 E. Fritzsche zu Rom 1, 15, Winer <sup>7</sup> § 47, 354 f.) — Die *κοινωνία τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* ist das Theilnehmen an Christus, das in der Lebensgemeinschaft mit dem Herrn kund wird. (Genetiv wie Phl 21. IIKor 13<sup>13</sup> f.). Es ist daher nicht ausschliesslich von dem zeitlichen Verhältnisse der Kindschaft, Gal 3<sup>26</sup> f. (*κοινωνίαν γὰρ υἱοῦ τὴν υἰοθεσίαν ἐκάλεισε*, Theodoret), noch von der ethischen Gemeinschaft (Grot., Hofm. u. V.), noch auch, mit Berufung auf den immer auf das Messiasreich bezüglichen Begriff des *καλεῖν*, von der Gemeinschaft der Glorie des Sohnes Gottes im ewigen messianischen Leben, in welchem die *υἰοθεσία* sich herrlich vollendet (Gal 47), zu verstehen (Meyer; vgl. Rom 8<sup>17. 21. 23. 29</sup>), oder von der Genossenschaft Jesu Christi, d. h. einfach der Gemeinde (Holsten). Vielmehr liegen alle diese Beziehungen in dem Begriffe, der den neuen Lebensstand des Gläubigen umfassend kennzeichnet, dessen Schwerpunkt nicht in der Beziehung der Glieder zu einander, sondern in der allen gleichen Beziehung zum Haupte liegt. Der Paulinische Gebrauch von *κοινωνία* entspricht den Beziehungen der *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* in den synoptischen Evangelien.

Der Grundgedanke des Dankgebets v. 4—9 geht dahin, dass nicht die Vorzüge der Korinther, sondern die Gnade Gottes dem Ap. die Hoffnung auf eine gesunde Entwicklung der Gemeinde erhält, wie diese durch ihren charismatischen Besitzstand verbürgt ist. Diese Orientirung erledigt die Vorwürfe einer Uebertreibung. Vgl. S. 44. — Zu den Experimenten der Interpolationskritiker vgl. Clemen 22. Sie berufen sich, um die Hergehörigkeit des Abschnitts zu verdächtigen, auf den Abstand des uneingeschränkten Lobes der Einsicht zu Aeusserungen wie I 31. 48. 65. Und allerdings ist derselbe, wenn man diese Rügen und Einschränkungen aus dem Zusammenhang nimmt und dem Dankgebet gegenüberstellt, augenfällig. Es ist daher eine ansprechende Vermuthung, dass P. in seine Anerkennung Versicherungen des Gemeindeglaubens (*ἐν παντὶ λόγῳ* etc. V. 5) aufgenommen habe. So Mosheim und P. Ewald NJdTh 1894, 198 f.

110—421. Erstes Hauptstück des Briefs: *Ueber die Parteien und ihre Anlässe*. Die Anlage des Abschnittes ist durchsichtig und sachgemäss, obwohl in zwangloser Folge die Stoffe behandelt werden. Nach der Darlegung des Thatbe-

standes v. 10—16 + 17 handelt es sich um die Frage nach der Autorität der Lehrer und nach dem Charakter des Evangeliums. Es wird eine falsche Schätzung des Evangeliums durch negative und positive Darlegung seines Verhältnisses zur Weltweisheit, und eine falsche Schätzung der Lehrerautorität durch Darlegung ihres Verhältnisses zu Christus oder vielmehr zur christl. Offenbarung zurückgewiesen. Danach hat das Parteitreiben in doppelter Rücksicht verwirrend gewirkt. Um Klarheit zu schaffen, kann um dieses Anlasses willen P. die sachlichen Erörterungen von den persönlichen nicht trennen. Die Beweisführung verläuft in Antithesen. Sie wird gehoben durch Citate des alttestamentlichen Gottesworts (besonders 3<sub>16</sub>—23), durch Bilder (besonders 3<sub>10</sub>—15) und Beispiele (besonders 4<sub>9</sub>—14). Die Anordnung der Chrie (vgl. S. 35) tritt hier nicht hervor, wohl aber ihre Beweisstücke. — In der Auslegung dieses Abschnittes hat sich seit Semler und Eichhorn das erwähnte historische Interesse für das Urchristentum lebhaft bethätigt, vor allem als Baur's Geschichtsconstruction hier einen Grundstein der Gesamtaufassung suchte. Die Hypothesen, die seine Werthung veranlasst hat, sind zum grossen Theile erledigt, sowie der Erkenntnis Folge gegeben wird, dass das Parteitreiben nicht die Gesamtlage der Gemeinde bestimmt, sondern eins der Symptome ihrer Gefährdung neben den anderen ist (S. 16f.).

1<sub>10</sub>—17 \*). Ermahnung zur Eintracht (V. 10), die Kunde vom Parteitreiben (V. 11. 12), die Beleuchtung seiner Widersinnigkeit (V. 13—16), die Richtigstellung (V. 17).

1<sub>10</sub>. „*Ermahnen aber* (δέ leitet zur Angabe des Thatbestandes als eines neuen Moments über), damit ihr dieses Ziel eurer Berufung nicht verfehlet, *ermahnen will ich euch*“ u. s. w. — ἀδελφοί) gewinnende Anrede. An die geistliche Blutsverwandschaft der Christen erinnert P. gerne eben da, wo er ein ernstes Wort zu reden hat 6<sub>5</sub>. 6. Vgl. 1<sub>11</sub>. 7<sub>29</sub>. 10<sub>1</sub>. 14<sub>20</sub>. Gal 6<sub>1</sub>. 18. — διὰ τοῦ ὀνόματος etc.) mittelst des

---

\*) 113. Bei μεμέρισται haben 10. 39. 71. al. μί, auch Pesch. Optat. haben: num quid divisus est. Das Fragwort ist aus dem Folgenden herübergenommen. — 114. Für εὐχαριστῶ τῷ θεῷ (N<sup>c</sup>ACDE Fg it vulg Tert. Orig.) l. Tisch. VIII, Westcott-Hort auf die Autorität von B<sup>N</sup>\* 67\*\* Chrys. al. εὐχαριστῶ. Die allerdings besser beglaubigte erste Lesart ist in diesem Falle wohl nicht vorzuziehen, da sie nach Analogie von 14. 14<sub>18</sub>. Rom 18 eingekommen ist. — μου nach θεῷ (A. 15. 57) ist wohl Zusatz aus 14. — 115. Für ἐβάντισα (C<sup>c</sup>DEFG it syr.) haben ABC<sup>N</sup>\* 5. 17. Vers. Vät. ἐβαντίσθητε, das Tisch., Westcott-Hort mit Recht bevorzugen. ἐβάντισα entstand aus Gleichformung des Textes mit V. 14. 16.

*Namens* u. s. w., indem ich euch auf den Namen Christi, welcher ja das eine Bekenntniss aller seiner Gläubigen ausmacht, hinweise und euch damit den Beweggrund zur Befolgung meines Ermahnens vorhalte. Vgl. II 10<sup>1</sup>. Rom 12<sup>1</sup>. 15<sup>30</sup>. II Th 3<sup>12</sup>. — *ἵνα*) Absicht und in dieser Vorstellungsförm Inhalt des *παρακαλῶ*, wie 16<sup>12. 15</sup>. II 8<sup>6</sup>. 9<sup>5</sup>. II Th 2<sup>17</sup> und oft bei den Synoptikern. Zum hellenistischen Gebrauch der Part., in dem die telische Bedeutung sich so verschleift, dass man oft schwankt, ob mehr die Absicht oder der Inhalt einer Aussage durch *ἵνα* eingeführt wird, vgl. Buttmann 202 f. — *τὸ αὐτὸ λέγειτε*) Uebereinstimmung des bekennenden Aussagens, den von einander abweichenden Factionsbekenntnissen V. 12 entgegengesetzt\*). Treffend Luther: „einerlei Rede führet“. Dies die Erledigung des inneren Zwiespaltes. Der Consensus animorum, die Voraussetzung der Einstimmigkeit, wird dann im Folgenden (*ἥ τε δὲ κατηγορίαι*. etc.) noch besonders ausgedrückt. — *καὶ μὴ ἢ ἐν ὑμ. σχίσματα*) Derselbe Gedanke in verbietender Form (Rom 12<sup>14</sup>), den verbotenen Missstand der Kategorie nach bezeichnend. *σχίσμα* (Riss Spaltung Mt 9<sup>16</sup>) ist synonym mit *ἔρις* (V. 11) und *διχοστασία* (Gal 5<sup>20</sup>. Joh 7<sup>43</sup>). Es unterscheidet sich von *αἵρεσις* (11<sup>19</sup>), womit das Vorziehen eines Lehrers oder einer Lehre (*δόγμα*) auf Grund von Wahl bezeichnet wird. Daher werden die Philosophenschulen durch *αἵρεσις* bezeichnet. Diog. Laert. proem. § 20 giebt zwei Definitionen: *αἵρεσιν δὲ λέγομεν τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἢ δοκοῦσαν ἀκολουθεῖν*. — *αἵρεσις πρόσκλισις ἐν δόγμασιν ἀκολουθίαν ἔχουσα*. Jene ist weiter, diese präciser. Vgl. Act 5<sup>17</sup>. Polyb. 1, 1: *αἵρεσις Ἑλληνική*. In *αἵρεσις* liegt daher nicht direct Tadelnswerthes (anders im späteren kirchlichen Sprachgebrauch, der auch *σχίσμα* im Sinne von congregationis separatio fasst), wohl aber in *σχίσμα*. Dass die *σχίσματα* die Einheit der Gemeinde nicht aufgelöst haben, beweist der Brief (vgl. besonders 14<sup>23</sup>). Ihre Tragweite lässt sich an 11<sup>18</sup> bemessen: sie führten zu Absonderungen in der Gemeinschaft. Da P. 11<sup>18</sup> nicht auf 1<sup>10</sup> Bezug nimmt, bestätigt er, dass die Parteiungen, auf die er nunmehr eingeht, nicht die Gesamtlage der Gemeinde bestimmten. Oft erwähnt Clem. IKor

\*) *τὸ αὐτὸ λέγειν* ist eine bei den Classikern geläufige Wendung zur Bezeichnung der zum Ausdruck kommenden Uebereinstimmung der Gesinnung und der Interessen. Polyb. 262. 5104: *λέγειν ἐν καὶ ταῦτό*. Thuk. IV 20: *ἡμῶν καὶ ὑμῶν ταῦτα λεγόντων*. V 31. Arist. Polit. II 3, 3 (Lightfoot). Die Wendung steht daher nicht im Gegensatze zu *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* (II 13<sup>11</sup>. Röm 15<sup>5</sup>. Phil 2<sup>2</sup>), aber hat einen anderen Schwerpunkt.

σχίσματα, vgl. z. B. § 2. 46 (die Gradatio: ἵνα τί ἔρεις καὶ θύμοι καὶ διχοστασίαι καὶ σχίσματα πόλεμός τε ἐν ὑμῖν Lightfoot). — ἦτε δὲ etc.) δέ, *vielmehr*, führt dasjenige ein, was statt des verbotenen καὶ μή etc. der Fall sein soll. — κατηρτισμένοι (ἄρτιος) *vollbereitet*, in die rechte Verfassung hergestellt (Vulg.: perfecti; Theophyl.: τέλειοι, ἐν πᾶσι πράγμασιν ὁμονοοῦντες). Vgl. II 13<sup>11</sup>. Gal 6<sup>1</sup>. Hbr 13<sup>21</sup>. I Pt 5<sup>10</sup>. Lk 6<sup>40</sup>. Wenn Spaltungen in einem Vereine sind, so fehlt die κατάρτισις (II 13<sup>9</sup>, vgl. καταρτισμός Eph 4<sup>2</sup>)<sup>1</sup>, daher auch bei Griechen καταρτίζειν gebraucht wird, wenn von Herstellung des rechten Verhältnisses durch Entfernung von Uneinigkeit (wie hier), Aufruhr u. dergl. die Rede ist, Dion. Hal. Ant. 3, 10. Dass an eine bildliche Beziehung von κατηρτ. auf den ursprünglichen Sinn von σχίσματα fissurae gedacht sei (Zerbrochenes oder Zerrissenes wieder ganz und gut zu machen, vgl. Mt 4<sup>21</sup>. Mk 1<sup>19</sup>. Esr 4<sup>12</sup>. 13. 16. Calvin: apte cohaereatis, Beza: coagmentati), ist nicht anzunehmen, da σχίσμα in der allgemeinen Bedeutung geläufig war. Auch würde dann nicht ἦτε, das den Zustand ausdrückt, der als Ziel hingestellt wird, sondern γένεσθε (Process) zu erwarten sein. — ἐν τῷ αὐτῷ νοῦ etc. Sphäre, worin sie κατηρτ. sein sollen. Hbr 13<sup>21</sup>. νοῦς und γνώμη unterscheiden sich wie Gesinnung (2<sup>16</sup>. Röm 1<sup>28</sup>) und Meinung (7<sup>25</sup>. 40). νοῦς geht auf die Einsicht, γνώμη auf das Urtheil (γνώμη· δόγματος ἰδίου δήλωσις Aristot.). Dadurch, dass man in Korinth über wichtige Gegenstände verschieden gesinnt war (νοῦς) und demzufolge verschiedene Meinungen und Urtheile (γνώμη) parteimässig bildete und gegen einander verfocht, mangelte das τὸ αὐτὸ λέγειν und waren σχίσματα im Schwange. Dagegen soll die rechte Verfassung sich im ὁμονοεῖν und ὁμογνωμονεῖν (Thuk. 2, 97. Dem. 281, 21. Polyb. 28, 62) herstellen. In Bezug auf beides bietet ἔριδες V. 11 das Symptom des Gegentheils, so dass jene Gleichheit nicht etwa das wohlwollende Verhandeln abweichender Punkte im Denken und Urtheilen zur Verständigung und Erzielung der Harmonie ausschliesst, wohl aber die Parteiverschiedenheit und Feindseligkeit. Ἀμφισβητοῦσι μὲν γὰρ καὶ δι' εὐνοίαν οἱ φίλοι τοῖς φίλοις, ἐρίζουσι δὲ οἱ διάφοροί τε καὶ ἐχθροὶ ἀλλήλοις. Plat. Prot. <sup>337</sup> B. Chrys., Theodoret beziehen γνώμη auf die praktische Gesinnung, auf die Liebe, wogegen νοῦς das theoretische Verständniss bezeichne. Allein diese Scheidung zwischen Theorie und Praxis ist willkürlich, und γνώμη heisst im NT nicht Gesinnung, sondern (auch Apoc 17<sup>13</sup>. 17) sententia, iudicium. — Durch diese Mahnung ist die Anerkennung V. 5 in's rechte Licht gestellt. P. zeigt, wie λόγος und γνῶσις sich recht bethätigen



soll. — Der Dativ *voĩ* steht für das classische *νῶ*. Er ist dem P. eigentümlich. 14<sup>15</sup>. Röm 7<sup>25</sup>. 14<sup>5</sup>. Winer <sup>7</sup> § 8, 61. <sup>8</sup> 72.

11. Grund der vorherigen Ermahnung. Genaue und sachliche Angabe über Quelle und Inhalt seiner ungünstigen Nachrichten. ἐδηλώθη) feierliches Wort: *es ward mir angezeigt*. Kol 1<sup>8</sup>. Bengel: Exemplum delationis bonae nec sine causa celandae. — ὑπὸ τῶν Χλόης) Vgl. Rom 16<sup>10</sup>. Winer <sup>7</sup> § 30, 179. Welche Angehörige der Chloë gemeint seien, war den Lesern so bekannt, wie uns unbekannt. Es können darunter verstanden werden „mortuae Chloes liberi“, oder Hausgenossen, oder Sklaven, wie allerdings bisweilen solche Genet. durch δοῦλος zu erklären sind (Schaef. ad Bos. Ell. 117f.); vgl. Plat. Phaed. 69 A. Chloë selbst wird gewöhnlich für eine korinthische Christin gehalten, deren Leute nach Ephesus gekommen seien. Vielleicht ist es der apostolischen Discretion entsprechender, sie (mit Michael.) für eine den Korinthern bekannte Epheserin zu halten, deren Leute in Korinth gewesen und von da zurückgekehrt waren. — Der Name (bekannt als Beiname der Demeter) kommt auch anderwärts vor. Hor. Od. 1, 23. 3, 9. 6. Long. Past. 7. Er gehörte wohl einer Freigelassenen an. Diese Kategorie nannte sich häufig nach einer Gottheit. Vgl. Phöbe (Röm 16<sup>1</sup>), Hermes (Röm 16<sup>14</sup>), Nereus (Röm 16<sup>15</sup>). Lightfoot. — Die drei korinthischen Abgesandten (16<sup>17</sup>) waren nicht identisch mit den Chloeleuten, sonst würde sie P. an dieser Stelle bereits genannt haben. Folglich hatte der Ap. über das Parteitreiben von ihnen ebensowenig wie aus dem Gemeindebrief Nachricht erhalten, konnte aber sich durch sie über die Tragweite dieser Verwirrung weiter unterrichten lassen — ἑριδες) *Hader, Zank*. Es umfasst alle Bestrebungen und Abneigungen, welche die gottgewollte Einheit der Gemeinde in Gesinnung und Meinung aufheben. Vgl. 3<sup>3</sup>, wo es, wie öfter, mit ζῆλος verbunden ist. Dass die ἑριδες noch fortdauern, folgt aus εἰσίν. Rübiger will mit Hofm. diese Feststellung des Thatbestandes von der Ermahnung V. 10 trennen, aber σχίσματα und ἑριδες sind Correlatbegriffe. Die Mahnung von V. 10 ist daher nicht als Warnung vor σχίσματα als den möglichen Folgen der ἑριδες gedacht, sondern, wie die Einführung von V. 11 durch γὰρ beweist, als Zurückweisung der thatsächlich vorhandenen und sofort charakterisirten Uebelstände. ἑριδες bezeichnet die Beschaffenheit der zu rügenden Wirren. Es handelt sich nicht um verschiedene Principien in der Beurtheilung von Glaubensfragen, sondern um persönliche Gegensätze, deren Ursprung entsprechend der Angabe V. 12 das

Bild 3<sub>10f.</sub> unzweideutig beleuchtet. Beza (zu 3<sub>10</sub>) hat die Sachlage richtig bestimmt: Hoc omnino indicat apostolum nunc de iis agere qui in Corinthiorum ecclesia docebant. Ji vero nusquam reprehenduntur a P., quod falsam doctrinam annuntiarent, sed eo nomine dumtaxat, quod curiosis argutiis et humanae potius quam divinae sapientiae dediti essent; unde postea illae in populo factiones essent exortae.

1<sub>12</sub>. Wie sich die ἔριδες äussern: *Ich meine aber* (mit diesem ἔριδες ἐν ὑμῖν εἰσι) *dieses* (Folgendes), dass u. s. w. Zum explicativen λέγω vgl. Gal 3<sub>17</sub>. Rom 15<sub>8</sub>. τοῦτο weist vorwärts (I 7<sub>29</sub>. I Th 4<sub>15</sub>), wenn nicht, wie 7<sub>35</sub>. Kol 2<sub>4</sub>, ein Absichtssatz folgt. Analoge Einführungsformeln sind bei Griechen häufig, wo ὅτι durchweg nicht *weil* heisst, sondern eine Aeusserung oder einen Thatbestand einführt. Vgl. Arrian-Epikt. I 7, 3. 14, 11. IV 6, 30. — ἔκαστος) *Jeglicher von euch führt eine der folgenden Reden*. Es steht wie 14<sub>26</sub> distributiv: jeder von ihnen macht eine der vier Parolen zu der seinigen. Um einen Streit um Christi Person (Räbiger) handelt es sich hier nicht, sondern um einen Streit über die Zugehörigkeit zu verschiedenen Autoritäten, über dessen Grund (Gleichsetzung des Herrn mit seinen Dienern — Verkennung des Wesens und der Kraft des Evangeliums) der Apostel in der folgenden Abhandlung sich auslässt. — Bei den Genetiven Παύλου etc. ist nichts zu ergänzen: denn εἶναί τινος heisst *jemandem angehören*, *addictum esse*. So steht es vom Verhältnisse des Schülers zum Lehrer gleich παρακολουθεῖν. Diog. Laert. VI 82. Ast Lex. Plat. I, 621. Winer<sup>7</sup> § 30, 5. 184. Weitere Beispiele bei Kypke. — Ἀπολλῶ) unabhängige Nebenform von dem Widmungsnamen Ἀπολλωνίου, nicht von Ἀπολλωδώρου. Blass zu Act. 18<sub>24</sub>. Fick Griech. Personennamen 64. 300. Winer<sup>7</sup> § 16, 4 Anm. 1, 97. <sup>8</sup> 127. Der (attische) Genetiv wie ἰδρώ = ἰδρωτός u. s. w. Ueber den Mann selbst vgl. S. 12. Bleek Hebräerbrief 394f. — Κηφᾶ) Der jüdische Name (כֶּפֶז) ist bei Paulus gangbar (3<sub>22</sub>. 9<sub>5</sub>. 15<sub>5</sub>. Gal 1<sub>18</sub>. 29). Die Form des Genetivs ist dorisch. Nur Gal 2<sub>7</sub>. 8 ist Πέτρος von P. gesetzt. Daher liegt kein Grund zu der Annahme vor, Κηφᾶ sei aus dem Munde der jüdischen Petriner gesagt (Estius). Ueber die Parteien und die betreffende Litteratur s. Einl. § 3. Zu der Frage und den Verhandlungen über die Parteien ist noch zu bemerken: A. Sieht man auf die vier Namen, so erscheint es auffallend, dass sich nicht alle entweder nach Paulus oder nach Christus genannt haben, wenn sie einen Namen für die Bruderschaft suchten. Es muss daher im Anschluss an Apollos und an Kephas ein besonderer Vorzug gesucht worden sein, demzufolge dann auch

der Name des Paulus und der Name Christi (nicht Jesu) in gegensätzlichem Sinne zur Parteiparole wurde.

B. Die Coordination der vier Parteiparolen hindert 1) eine Zurückführung der Parteien auf je zwei (einerseits Anhänger des P. und Apollos, andererseits Anhänger des Petrus und Christi — J. E. Chr. Schmidt Bibl. für Krit. u. Exeg. I, 91, Baur Tüb. Zeitschr. 1831, 4 61f. Paulus <sup>2</sup> I 291f. Neander, Lisko), 2) eine exegetische Beseitigung der Christiner. Diese ist von Rübiger versucht worden, der darin das gemeinsame Bekenntniss der drei vorhergenannten Parteien sieht. Das *δέ* in der letzten Parole *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* sei in antithetischem Sinne zu nehmen, während es in den beiden andern einfach parallelisire. Aber wollte P. so verstanden sein, dann musste für das dritte *δέ* entweder *ἀλλὰ* stehen, oder die drei ersten Parolen mussten mit *μέν* eingeführt sein. (Kühner <sup>2</sup> II 806. 810f.). Dies trifft auch die Meinung der Kirchenväter, *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* sei Bekenntniss des Paulus im Gegensatze zu den drei anderen Parteiaussagen: Ihr sagt, ich bin Pauliner u. s. w., ich aber gehöre Christus an \*). Dazu kommt, dass V. 13 die Folge aus dem Parteitreiben zieht, ohne eine Ausnahme zuzulassen.

C. Wird in *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* die Aeusserung einer Gruppe von korinthischen Christen anerkannt, die ebenso tadelnswerth ist, wie die ihr gleichgeordneten Selbstbezeichnungen, so hat man nach dem concreten Anlass zur tadelnswerthen Anwendung einer an sich berechtigten Zueignung (323) zu fragen. Die Antwort ist nur von bestimmten Voraussetzungen über die Gesamtlage der Gemeinde zu gewinnen. Entscheidend für sie ist die Frage, ob II 107. 11 21—23 den Männern, die *ἐγὼ Χριστοῦ* von sich aussagen, zuzuschieben ist, oder nicht. Wird sie verneint mit Berufung darauf, dass im IKor nicht eine Partei innerhalb der Gemeinde, sondern judaistische Eindringlinge bekämpft werden (vgl. Einleitung S. 17), wird ferner anerkannt, dass alles, was über das Parteitreiben zu sagen war, in dem Abschnitt I 1 13—421 erledigt ist, so behalten die herumtastenden Vermuthungen über das Wesen der „Christuspartei“ nur noch ein historisches Interesse. Als wichtigste Meinungen über die Christiner sind in Ergänzung zu § 3 der Einleitung hervorzuheben: a) Nach Chrysost. u. a.

---

\*) Chrys. glaubt: *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* habe P. *καὶ οἰκοθεν* (d. i. *ἀπ' αὐτοῦ*, wie Theophyl. hat) hinzugesetzt, *βουλόμενον βαρύτερον τὸ ἐγκλημα ποιῆσαι καὶ δεῖξαι οὕτω καὶ τὸν Χριστὸν εἰς μέρος δοθέντα ἔν, εἰ καὶ μὴ οὕτως ἐποιοῦν τοῦτο ἐκείνοι*. Vgl. auch Theodoret, welcher die besondere Weisheit dieses Verfahrens hervorhebt.

bringen die drei ersten Parolen schonende Decknamen (46), *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* aber enthalte des Paulus Bekenntniss. b) Zu Gunsten des Gegensatzes von Paulinismus und Petrinismus behauptet Baur: die nämliche Partei habe sich sowohl *οἱ Κηφᾶ* genannt, weil Petrus unter den Judenaposteln den Primat hatte, als auch *οἱ Χριστοῦ*, weil sie die unmittelbare Verbindung mit Christus für das Hauptmerkmal der ächten Apostelschaft gehalten und daher den Paulus den übrigen Aposteln weit nachgestellt habe; die Christiner seien die schroffsten Petriner gewesen (vgl. Credn. Einleitung § 132, Holsten z. Ev. d. Paul. 25f.). Neander machte den berechtigten Einwurf, Baur's Ansicht bringe keinen begründeten Unterschied zwischen Christusleuten und Petrinern heraus. Dies ist dann in verschiedener Weise versucht worden. Beyschlag stellt die Christiner als Judaisten dar, welche nach dem Bruche des Vasallenverhältnisses zu Petrus mit ihren Anforderungen über die Ansprüche der Urapostel hinausgingen und vor allem die Autorität des grossen Gegners des Judaismus lahm zu legen und zu beseitigen sich bestrebten. Klöpffer sieht in ihnen Vertreter eines antipaulinischen Evangeliums, welches sich aus II 114 und 516 combiniren lasse. Weizsäcker beansprucht für sie streng antipaulinischen Charakter, da ihre Entstehung auf biblische Verwandte Jesu zurückzuführen sei, welche neben den Aposteln auf die urchristlichen Verhältnisse bestimmenden Einfluss ausübten. Hilgenfeld hält sie für unmittelbare Christusjünger (vgl. von Aelteren Grotius, Wetstein). Diese Ansicht hat Holsten neuerdings fortgebildet. Für die „Christushörigen“ sei die Autorität des Jakobus entscheidend (vgl. auch Storr Opuscula II, 252f.) sowie die gegensätzliche Ablehnung des Heilswerthes des Kreuzestodes. Den Gegensatz hätte Paulus selbst verschuldet durch den Bruch des Tractats von Jerusalem in Antiochia (Gal 25—10). Dagegen ist zu sagen: 1) Ein antipaulinisches Evangelium, das in Korinth verkündigt sei, ist nicht nachweisbar (vgl. I 1511). 2) Paulus betreibt die Collecte unter der Voraussetzung vollen Einvernehmens mit der jerusalemitischen Gemeinde (I 161f. II 8. 9). 3) Der Streit mit Petrus in Antiochia kann nicht als Bruch des Tractats von Jerusalem durch Paulus aufgefasst werden. 4) Das Nebeneinanderbestehen zweier Schattirungen des Judenchristentums in einer heidenchristlichen Gemeinde bleibt um so mehr ein Räthsel, als keine derselben in der Gemeinde die Frage nach der Autorität des Gesetzes und der Nothwendigkeit der Beschneidung aufgeworfen hat. Vgl. zur weiteren Beleuchtung dieser Ansichten Heinrici II Kor 26f., 420f., 443f. c) Wenn

der „Religionsfehler“ der Christusleute darin lag, dass sie im unberechtigten Gegensatze zu den anderen Parteien sich auf ihren Sonderchristus beriefen, so fragt sich's, wie sie sich die Autorität desselben vermittelten. Am einfachsten erledigt sich die Frage durch den Hinweis auf die allgemeine Bekanntheit mit der Lehre und dem Werke Christi, die aus dem lebendigen Vorhandensein der evangelischen Kunde in den Gemeinden folgt. Aber es ist damit ebensowenig etwas Charakteristisches gesagt, wie mit der Behauptung Eichhorns, die Christiner hätten als die Neutralen jede andere Lehrerautorität abgelehnt. Andererseits hat die Annahme von einer absonderlichen Verbindung mit dem Herrn, welche die Christiner geltend gemacht hätten, keinen Nachweis in den Briefen selbst. Dies gilt namentlich von der Ansicht Schenkel's: die Christiner, theosophisch gebildete Judenchristen aus Klein-Asien, hätten eine übernatürliche Verbindung mit Christus durch Gesichte und Offenbarungen behauptet, so dass ihr Geisteszustand z. B. in Kerinth, Markion, den Montanisten spätere Analoga habe; die Gegner der Presbyter aber im Briefe des Clemens seien die Fortsetzung der christinischen Partei. Die Schenkel'sche Ansicht schliesst sich besonders an die Stellen 91. II 107. 121 an, deren Erklärung jedoch keineswegs einer Beziehung auf theosophische Gegner bedarf, noch überhaupt eine Rücksicht auf die Christiner fordert. Vielmehr würde Paulus, wenn dieselben eine Partei von so principiell (schwärmerischem) Gegensatze gegen ihn gewesen wären, direct und ausführlich, und zwar in dem Abschnitte des Briefs, welcher ausdrücklich vom Parteiwesen handelt, gegen sie gekämpft haben. Die Verbindung aber mit den Antipresbyterianern bei Clemens ist willkürlich. An Schenkel haben sich ausser de Wette, Maier im wesentlichen auch Goldhorn und Dähne angeschlossen, welche, bei Verschiedenheiten im einzelnen, an den Christinern die jüdisch-alexandrinische Philosophie nachzuweisen suchen, wie sie auch Kniewel (Grimm) als Vorläufer der Gnostiker betrachtet. Diese Meinung hat Godet übernommen, indem er sie mit der Hypothese Beyschlag's verbindet. Die Christiner seien Judaisten gewesen, welche sich nach Christus nannten, nicht weil sie ihn persönlich gekannt hätten, sondern weil sie ihn besser als die Apostel verstanden zu haben glaubten. Daher werde ihnen auch das Epitheton *οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι* gegönnt. Dazu hätten sie sich theosophische Elemente angeeignet. Im Gegensatze zu Paulus und den Zwölf verkündigten sie einen anderen Jesus und eine falsche Weisheit (I 31. 2. 17—20. 123). Gegen sie richte sich das Maranatha (1622). Sie sind Vorläufer des Cerinth, die



Gnostiker vor dem Gnosticismus. Hätte Godet Recht, dann wäre der ganze Brief gegen die Christiner gerichtet und es müsste Paulus zugleich der Vorwurf gemacht werden, dass er mit unverzeihlicher Dunkelheit, ohne den principiellen Gegensatz klar zu stellen, so bedenkliche Feinde bestritten hätte. Wie aber bei dieser Schätzung der Partei zugleich die Behauptung bestehen kann, dass die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* sich nicht über Petrus zu erheben wagten rücksichtlich seines Verhältnisses zu Jesus und seiner Kenntniss des Evangeliums (Godet 68), ist schwer einzusehen. Godet's Combination ist ein lehrreicher Beleg für die Haltlosigkeit der Voraussetzungen, auf welche sie sich gründet. Weder erklärt sie die Briefe, noch erwächst sie aus denselben. Nach Ewald sind die Christiner Anhänger eines uns unbekannten essäisch gesinnten Lehrers, welcher „gewiss auf eine besondere evangelische Schrift sich stützend und danach das Beispiel Christi selbst über alles erhebend, die Ehe missbilligte“; sie seien die wahren ersten christlichen Mönche und Jesuiten gewesen. Allein dass die Verwerfung der Ehe Cap. 7 gerade bei den Christinern zu suchen sei, ist unerweislich; sonst aber findet sich von den Erscheinungen eines essäischen Christentums, insbesondere auch essäischer Askese in den Korintherbriefen keine Spur, wie andererseits die Eheverwerfung sich bei den möglicherweise essäisch gesinnten Römern und Kolossern nicht vorfindet. Vgl. z. 71. — d) Die Frage, ob die Christiner Juden- (so gewöhnlich) oder Heidenchristen waren, beantwortet sich, nach der bisherigen Würdigung der verschiedenen Ansichten über sie, von selbst dahin, dass auf sie ebenso wie auf die andern Parteien diese Scheidung keine Anwendung findet, auch wenn die Gemeinde aus Juden- und Heidenchristen gemischt gewesen wäre. Es ist durchaus kein Grund vorhanden, anzunehmen, dass entweder nur Judenchristen oder nur Heidenchristen bei der um Menschenansehen eifernden Zerfahrenheit der Gemeinde sich dem Gedanken hingeeben hätten, dem Bekenntniss zu jedem menschlichen Lehrer zu entsagen und dagegen *τοῦ Χριστοῦ* sein zu wollen. Dies gilt insonders auch gegen Neander, welcher die Christiner für Heidenchristen von einer gewissen philosophischen Bildung und rationalistischer Richtung hält. Christus sei ihnen wie ein zweiter, vielleicht höherer Sokrates erschienen; sie hätten sich aber nicht zu entschliessen vermocht, die Lehre Christi in der von den Aposteln ihr gegebenen Form anzunehmen, sondern durch philosophische Kritik, welche sie auch an der Auferstehungslehre geübt (Cap. 15), aus dem überlieferten Stoffe, etwa unter Benutzung einer Sammlung von Sprüchen des

Herrn, die reine Lehre Christi herauszusondern gesucht. Ueberhaupt aber waren ja wenig philosophisch Gebildete unter den Korinthern zum Christentum übergetreten (V. 26), und diejenigen, welche wenigstens eine philosophische Richtung hatten, fanden beim Apollos die Nahrung, die sie suchten.

D) Wenn Rübiger (52) bemerkt: „112 ist es aber auch allein, wodurch man zu der Annahme einer Christuspartei genöthigt zu sein meint, alle anderen Stellen, die man ausser dieser in unseren Briefen auf die Christuspartei anwenden zu können glaubt, lassen sich ganz wohl auch ohne jene Annahme erklären“, so hat er ganz Recht. Da nun zwar für die drei ersten eine geschichtliche Beziehung aus der Entwicklung der Gemeinde zu gewinnen ist, die Parole *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* aber in der Luft schwebt, so drängt sich die Frage auf: hat dieselbe überhaupt ursprünglich in 112 eine Stelle gehabt? Wird sie bejaht, so muss man sich damit begnügen, anzunehmen, die Gemeinde hat damit den Fehler begangen, die Herrenwürde Christi anzutasten, indem sie es duldete, dass er in eine Reihe mit seinen *διάκονοι* gestellt wurde (35). Aber diesem Ergebniss der Exegese widerstrebt die folgende Erörterung. Hatten sich wirklich Christusschüler den Paulinern, Apolloniern und Kephasleuten an die Seite und entgegengestellt, so wäre zu erwarten, dass P. im Folgenden nicht sowohl von dem Charakter des Evangeliums als Weisheitslehre und von dem Wesen der Lehrer handelte, sondern vielmehr den Schwerpunkt in die christologische Erörterung legte. Lag dann doch eine ähnliche Gefahr vor, wie bei der kolossischen Irrlehre. Dagegen zeigt 1 31. 310f. 322f., dass der Ap. die Herrenwürde Christi als unangetastet ansieht und das Bekenntniss dazu als selbstverständlich für jeden Gläubigen voraussetzt. In der Antithese zu 112, die zugleich die Richtigstellung des Parteitreibens ist, fasst er deshalb das eigentlich Tadelnswerthe in die Warnung: *ὥστε μηδεὶς καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις* (321). Bei dieser Sachlage scheint es geboten, noch einen Schritt weiter zu gehen, und das *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* für Glosse zu erklären, die aus 323 von einem Leser des Originalbriefs als Gegenbekenntniss zu 112 an den Rand geschrieben worden ist. Dafür spricht exegetisch: 1) In 321f. fehlt nicht nur jede directe Beziehung auf das nach 112 so verhängnissvoll und verderblich anzusehende *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ*, sondern sie ist sogar ausgeschlossen durch die Warnung vor *καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις*. 2) *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* wird durch die Beleuchtung der Folgen des Parteitreibens 113f. nicht getroffen. Denn es ist unrichtig, die Beziehung von *μεμέρισται ὁ Χριστός* auf diese Parole für nothwendig zu erklären (Schmiedel). Der Ausdruck ist vielmehr

motivirt durch die Vergegenwärtigung der Macht, welche die Gemeinde eint und beseelt, woher denn auch der Name des Herrn in zehnfacher Wiederkehr den Korinthern eingeschrärft worden ist. Auch trifft P. die Sache nicht, wenn er die tadeln will, die sich Christus in ausschliessendem Sinne zu-eignen. Damit zertheilten sie Christus nicht, sondern rissen ihn in falscher Weise an sich. Ebenso sind die Fragen des Ap. *μὴ Παῦλος ἐσταυράθη* etc. unverständlich, wenn unter den Streitenden eine Gruppe sich mit *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* bezeichnete. Dass aber die Beseitigung dieser nicht aufzuklärenden Parteiparole auch eine geschichtliche Stütze hat, zeigt Clem. I Kor. 473, der nur die drei ersten Parolen nennt, die vierte aber übergeht. Nach seiner Schätzung handelt es sich bei den Parteiungen einzig um factiösen Anschluss an Menschen (*προσκλίσεις*), dessen Folgen er in Erinnerung an I 113 also beschreibt: *ἵνατί διέλκομεν καὶ διασπῶμεν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ καὶ στασιάζομεν πρὸς τὸ σῶμα τὸ ἴδιον* (467). Diese Worte sind zugleich ein Commentar zu dem *μεμέρισται* \*).

E. Da Paulus 112 das Parteitreiben überhaupt charakterisirt, so ist es durch die Logik der Dinge gefordert, dass er auch den Ungrund des Parteitreibens überhaupt sofort darlege. Dies thut er nach der persönlichen Aeussderung (V. 13 bis 17), indem er 1) die unklare Vermischung der Gottesweisheit des Evangeliums mit der Weltweisheit beleuchtet (117—2) und 2) für das Verhältniss der Autorität der Lehrer zu der des einen Herrn aller Gläubigen die nöthigen Gesichtspunkte feststellt, (31—45), um dann zu den Schlussermahnungen überzugehen, welche die sittliche Schuld der gerügten Verirrungen aufdecken und was er von sich in Bezug darauf zu sagen und in Aussicht zu stellen hat erwähnen. Der letzte Abschnitt wird von dem Apostel im 2. Briefe, nachdem alle neu eingetretenen Zwischenfälle behandelt worden sind, wieder aufgenommen (120f.), woraus ersichtlich ist, dass auch abgesehen von denselben die sittliche Gefährdung der Gemeinde, welche der erste Brief beseitigen will, noch fort-

---

\*) In der 7. Auflage 29 bemerkte ich: liegt es nicht doch am nächsten, diese Thatsache (das Schweigen des Clemens über *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ*) daraus zu erklären, dass die Christiner bei dem Parteitreiben die am schnellsten vorübergehende Erscheinung waren? Wie oben dargelegt, muss ich sie nunmehr für ein historisches quid pro quo halten. Vgl. *Epistolae duae ad c. d. F — V* — professoram Amstelodamensem scriptae (London Clay 1721) 20. Auch Bruins (Clemen 23) streicht die Worte. Bei Origenes (Tisch. VIII.) fehlen sie in einem Citat, in einem zweiten aber bringt er sie.

besteht. — Diese Schätzung der Parteien erledigt die Pene-loppearbeit der Kritik, welche eine tiefere Erkenntniss der korinthischen Verhältnisse nicht hat bewirken können, und tastet die Thatsache nicht an, dass die eigentlichen Gegner des Paulus, die er mittelbar im ersten, direct im zweiten Briefe bekämpft, Judaisten waren, welche die korinthischen Christen zur Muttergemeinde von Jerusalem in das Verhältniss von Proselyten herabdrücken wollten. Letzteres erkennt auch Godet an.

1<sup>13</sup>. *Μεμέρισται ὁ Χριστός*). Die religiös unmögliche Consequenz des Parteitreibens, nicht in Form eines Ausrufs (Meyer), sondern, ebenso wie die weiteren Aussagen, in Form einer Frage. Das *μή* fehlt um des Nachdrucks willen (Winer <sup>7</sup> § 47 <sup>641</sup>). *μερίζειν* heisst *theilen*, das Med. *sich theilen*, *vertheilen*, das Passiv. *getrennt*, *getheilt sein* (I 7<sup>34</sup>. Mk 3<sup>25</sup>). Danach kann gedeutet werden entweder: ist Christus zertheilt, sowie die Gemeinde zertheilt ist (Holsten, Lightfoot) — dann ist Christus als der Inbegriff der christlichen Gemeinschaft gemeint (12<sup>12—27</sup>) — oder: ist der eine Christus, der doch aller Herr ist (3<sup>22. 23</sup>), zertheilt, so dass jede Partei einen besonderen Christus hat. Dieser Gedanke führt zum folgenden direct über, wo P. sich selbst zum Beispiel preisgebend zeigt, dass durch solche gegensätzliche Zueignung Christi die Allgenügsamkeit seines Heilswerks in Frage gestellt würde (Hbr 6<sup>6</sup>). Die Deutung: Gehört Christus nur einem Theile der Gemeinde an, so dass Paulus u. s. w. für die andere an seine Stelle trete (Schmiedel), wird dem Sinn von *μεμέρισται* nicht gerecht. — *μὴ Παῦλος* etc.) *doch nicht Paulus ward* u. s. w. Damit wird die religiöse Unmöglichkeit einer besonderen Zugehörigkeit zu einem Lehrer neben Christus aufgedeckt. Bengel: „Cruz et baptismus nos Christo asserit; relata: redimere, se addicere“. Die beiden Fragen entsprechen der Zusammengehörigkeit von Glauben und Getauftwerden. — *ὑπέρ*) *zum besten*, im Sinne der Versöhnung\*). Vgl. z. Gal 14. Eph 52. — *εἰς τὸ ὄνομα*) in Bezug auf den Namen, als den Namen dessen, der forthin der Gegenstand des Glaubens und Bekenntnisses des Täuflings ist. Vgl. Rom 63. Act 8<sup>16</sup>. 195. Auch diese Stelle bestätigt unmittelbar, dass P. die

---

\*) Lachm. (Westcott-Hort am Rande) hat statt *ὑπὲρ ὑμῶν*: *περὶ ὑμῶν*, nur nach BD\*; zu schwach beglaubigt und auch deshalb zu verwerfen, weil bei Paulus immer (auch I Th 5<sup>10</sup>) *ὑπέρ* gesagt ist, wo der Tod Jesu auf Personen bezogen wird, für welche Christus gestorben sei. Vgl. z. 153, welches die einzige sichere Stelle bei P. ist, wo *ὑπέρ* auch bei einem Abstr. steht.

trinitarische Taufformel (Mt 28<sup>19</sup>) nicht anwendet. Synonym mit εἰς τὸ ὄνομα ist ἐπὶ τῷ ὀνόματι (Act 2<sup>38</sup>) und ἐν τῷ ὀνόματι (Act 10<sup>48</sup>). — Die erste dieser beiden Fragen bedurfte keines Wortes weiter, so selbstverständlich war ihre Beantwortung; zur zweiten aber giebt P. noch einige Bemerkungen V. 14—16.

14. 15. Er dankt, dass er nur sehr wenige unter ihnen getauft habe. Damit ist der sonst etwa mögliche Vorwurf abgeschnitten, die Gemeinde sei nicht auf Christi Namen getauft, weil Paulus sie durch Vollziehung der Taufe sich zugeeignet habe. „Providentia divina regnat saepe in rebus, quarum ratio postea cognoscitur“ (Bengel). Die sorgfältige Anführung der Thatfachen an dieser Stelle hat etwas befremdliches; eben deshalb sind sie nicht als Glossen auszumerzen — Glossatoren wollen erklären, aber nicht den Sinn erschweren, — sondern fordern die Annahme einer besonderen Veranlassung. Wie wichtig aber diese Angaben dem P. sind, beweist das nachdrucksvolle und schwerwiegende εὐχαριστῶ an der Spitze. Worin kann der Grund gesucht werden für die Meinung, dass die persönliche Vollziehung der Taufe abgesehen von der Eingliederung in die christliche Gemeinschaft noch ein besonderes Verhältniss zu dem Täufer knüpft? P. hat zu dieser Meinung keine Veranlassung gegeben, Petrus giebt auch keinen Anhalt, ihn dafür verantwortlich zu machen (Act 10<sup>48</sup>). Dagegen war Apollos als Johannesjünger (Act 18<sup>25</sup>) vor seiner Zuwendung zu Christus an eine andere, und zwar an eine von Jesus Weise abweichende Taufpraxis (Joh 3<sup>22f.</sup> 4<sup>2</sup>) gewöhnt. Ist es darum unerhört und grundlos, die hier vorliegende Lücke durch die Vermuthung auszufüllen, die von den Korinthern missverstandene Praxis des Apollos gab P. zu dieser Form der Richtigstellung den Anlass? (Heinrici I 41 f.). Der Häretiker Menander forderte übrigens in der That ein baptizari in suo nomine. Pseudotertull. adv. omn. haer. 1. Lightfoot. — Κρίσπον) S. Act 18<sup>8</sup>. — Γάϊον) Rom 16<sup>23</sup>. Wie er sich zum Adressaten von III Joh, dem auch Gastfreundschaft nachgerühmt wird, verhält, muss offen bleiben. — ἵνα μὴ) ist nirgends als *so dass nicht* zu nehmen, sondern es bezeichnet den in der göttlichen Leitung, geordneten Zweck (vgl. V. 17, II 1<sup>9</sup> al.) des οὐδένα ἡμ. ἐβαπτ., wofür er jetzt, da er ihn erkennt, dankt.

16. Noch eine von ihm getaufte korinthische Familie fällt ihm ein. Gewissenhaft trägt er dies nach und schneidet dann durch λοιπὸν οὐκ οἶδα etc. jeden möglichen Vorwurf unwahrer Verschweigung ab. Ueber Stephanas ist ausser 16<sup>15.</sup> 17 nichts bekannt. Holsten will in den Worten eine



Interpolation zu Gunsten des Stephanas sehen, weil er die Vergesslichkeit des Apostels rücksichtlich des „Erstlings Achajas“ sonderbar findet. — *λοιπόν* ist das einfache *ceterum*, sonst, *ausserdem*. Vgl. II 13<sup>11</sup>. I Th 41; oft auch bei Griechen seit Polyb. Es gehört zu den bevorzugten Partikeln bei Epiktet. — Wie vorsichtig äussert sich P. in dieser delikaten Sache!

1<sup>17</sup>—2<sup>6</sup> \*). P. geht auf die Ursachen der *ἑριδες* (V. 11) ein. Die erste ist die Neigung der Korinther, die christliche Wahrheit, die von Gott kommt, nach dem Massstabe menschlicher Weisheit, also nach den Gesichtspunkten der Rhetorik und Dialektik abzuschätzen (V. 22). Dagegen richtet er die Auseinandersetzung V. 17<sup>b</sup>—2<sup>16</sup>, indem er 1) V. 18—25 durch Berufung auf Erfahrungsgründe in einer wie R. 1<sup>18</sup>—3<sup>20</sup> religionsgeschichtlichen Betrachtung die These vertritt: das Evangelium ist Gotteskraft, nicht Weltweisheit, 2) dies bestätigt aus dem Thatbestande des Evangeliums in Korinth (1<sup>26</sup>—3<sup>1</sup>), 3) aus der Art seiner Verkündigung (2<sup>1</sup>—5), 4) durch die positive Darlegung, dass das Evangelium eine Veranstaltung der göttlichen Gnade zum Heil und zur Erlösung sei und deshalb dem Gläubigen den Geist Gottes vermittele (2<sup>6</sup>—16). In dieser Darlegung ist alles apologetisch orientirt (2<sup>1f</sup>); denn P. hat mit der Thatsache zu rechnen, dass die Gemeinde in seiner Verkündigung nicht die christliche Wahrheit gefunden hat, die sie jetzt zu besitzen meint. Das Schlagwort des Abschnittes *σοφία* ist ihm aufgedrungen \*\*). Dass er das Evangelium nicht unter diesen Gesichtspunkt gestellt hat, zeigt 1<sup>21</sup>. Aber er übernimmt den Begriff, um zu zeigen, in welchem Sinne das Evangelium wirklich Weisheit ist. Anlass zu der bekämpften falschen Verbindung von Weisheit und Evangelium geben die Nachwirkungen des Apollos (Einleitung S. 12). Daraus folgt jedoch nicht, dass der Abschnitt nur gegen eine Apollonische Partei gerichtet sei

---

\*) Zur Textkritik. V. 17—25. V. 20: *τούτον* im dritten Gliede ist von Tisch., Westcott-Hort mit Recht getilgt. Es ist aus dem vorhergehenden Gliede in den Text gekommen. — V. 22. Für *σημείον* haben die neueren Kritiker übereinstimmend die durch *ἸΑΒCDEFG* Vulg. Clem. Chrys. Tert. ausgiebig bezeugte LA *σημεία* aufgenommen. Der Singular mag durch Erinnerung an Mt 12<sup>38f</sup>. 16<sup>4</sup> al. entstanden sein, wohin auch die Variante *ἐπιζητοῦσιν* bei A weist. Vgl. Reiche, Comment. crit. I 121f. — V. 23. Die schwach beglaubigte LA *Ἑλλησι* (C<sup>3</sup>D<sup>e</sup>) für *ἔθνεσι* entstand durch Gleichformung mit V. 22 u. 24.

\*\*) 1<sup>17</sup>—2<sup>13</sup> kommt *σοφία* fünfzehn Mal vor, sonst I Kor noch zweimal, II Kor einmal; *σοφός* 1<sup>19</sup>—3<sup>20</sup> neunmal, sonst in Bezug auf Menschen überhaupt nur viermal.

(Meyer); ebenso berechtigt nichts, ihn an Petriner oder Christusleute ausschliesslich zu adressiren. Der Ap. behandelt vielmehr Uebelstände, welche in dem Parteitreiben überhaupt hervortraten und sucht für dieselben eine grundsätzliche Beseitigung.

17. Man kann streiten, ob V. 17 mehr mit dem vorhergehenden, zu dem er das positive Moment bringt, oder mit dem folgenden zusammenhängt. Jedenfalls verbindet er die Erörterungen durch einen überraschenden (vgl. Rom 1 16) Uebergang (*οὐ γὰρ — εὐαγγ.*), der in einer negativen Bestimmung des Hauptbegriffs *εὐαγγελίζεσθαι* das Thema dieses Abschnittes (*οὐκ ἐν σοφίᾳ — Χριστοῦ*) einführt. — *οὐ γὰρ* etc.) In dem festen Bewusstsein, der Zweck seiner apostolischen Sendung sei das Lehren, erkannte Paulus, dass das Taufen als ritueller Act der Aufnahme in die Christenbruderschaft, der für sich keine Sendung begründet, entweder der Gemeinde selbst zu überlassen sei, da ihr zunächst das Urtheil über Recht und Zeit der Aufnahme zustand, oder den *ἐπηρέταις* (Act 13 5). Als seine eigentliche Aufgabe bezeichnet er daher dem Wesen der Sache entsprechend das *εὐαγγελίζεσθαι* (Lk 4 18), das er als Sendbote Christi vollzog (vgl. die Praxis des Petrus nach Act 10 48). — *οὐ — ἀλλ'* ist nicht gleich *non tam — quam*, sondern absolut zu fassen (s. Winer<sup>7</sup> § 55. 8, 461 f.), wobei jedoch die absolute Verneinung durch die starke rednerische Färbung bedingt ist (Buttmann 306). Durch die Form der unbedingten Verneinung wird hier das erste Glied negirt, um die Bedeutung des zweiten mit vollem Nachdruck hervorzuheben. Die Verkündigung der frohen Botschaft war eben die Hauptsache. (Vgl. Theophyl.: *εἰς μὲν γὰρ τὸ μείζον ἀπεστάλη, ἀπὸ δὲ τοῦ καὶ τὸ ἑλαττον ἐνεργεῖν οὐκ ἐκωλύθη.*) — *οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγον*) gehört nicht zu *ἀπέστ.* (Lisko), sondern schliesst sich enge an *εὐαγγελίζεσθαι* an, aussagend, in welchem Elemente dasselbe nicht vor sich gehe. Die Verneinung ist objectiv, am Objecte haftend (Kühner<sup>2</sup> II, 742, 3), das *ἐν σοφίᾳ* factisch negirend; daher nicht *μή*. Dass *σοφία λόγον* nicht gleich *σοφία τοῦ λέγειν* oder gleich *λόγος σοφός, λ. σεσοφισμένος* ist (Erasm., Grot. u. a.), sondern *σοφία* als Hauptvorstellung hervorhebt, s. b. Winer<sup>7</sup> § 34, 3. 221 f.: zu predigen ohne Redeweisheit, ohne philosophischen Charakter des Vortrags, — wie er von dem hellenischen Geschmacke begehrt wurde. Das *ἐν* weist darauf, dass es sich um eine formale Bestimmung handelt. P. will nicht sagen, was für ein Evangelium er nicht verkündigt habe, sondern in welcher Weise er das Evangelium nicht verkündigte (2 1. 4). Die positive Bestimmung dessen, was er verkündigt hat, giebt er erst

26f. Daher geht σοφία λόγου nicht auf den philosophischen Inhalt der Lehre (Storr, Rosenm., Flatt u. a.). Es ist jedoch ein schiefer Gegensatz, den Holsten mit Hinweis auf V. 18. 24 in die Worte fasst: der Ton ruht natürlich (!) auf dem Attributiv λόγου, nicht auf σοφία. Es kommt ja gerade darauf an, jenen bestimmten Charakter der Rede auszuschliessen, der dem Apostel die positive Bestimmung μωρία τοῦ κηρύγματος (V. 21) abnöthigte. In Rücksicht auf die falsche Verbindung von Weisheit und Evangelium, welche das rechte Verkündigen der frohen Botschaft aufhob, lehnt er es daher ab, den Inhalt des εὐαγγελίζεσθαι, der ja ein für alle Fälle gegebener ist, in einer Form vorzutragen, welche die Sache in Schatten stellte und über der Theorie die Praxis vergessen machte (vgl. auch Godet, Schmiedel). Seine Predigt war nicht der geschmückte und glänzende Vortrag einer christlichen Religionsphilosophie (24: οὐκ ἐν πειθοῖ σοφίας) und sollte dies nicht sein, wie denn auch das dialektische Element des Paulinischen Vortrages darauf niemals abzielt. Dass hier Sachliches und Formelles nicht scharf getrennt werden kann (vgl. 21: καθ' ὑπεροχὴν λόγου καὶ σοφίας) liegt in der Natur der Sache. Der σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ und das εὐαγγελίζεσθαι ἐν σοφίᾳ λόγου bilden, wie der folgende Zwecksatz zeigt, einen conträren Gegensatz. Die ausgeschlossene Verkündigung ist also des echten christl. Gehaltes bar. Folglich muss sie fremdartige Anleihen machen. — ἵνα μὴ κενωθῇ, etc.) Zweck des εὐαγγ. οὐκ ἐν σοφ. λ. damit nicht das Kreuz Christi seiner Heilskraft (Rom 116) entleert würde (vgl. Rom. 414). Das Kreuz Christi, die Thatsache, dass Christus gekreuziget worden ist (und uns dadurch das Heil erworben hat), — dies war der reine Hauptinhalt der apostolischen Predigt. Der harte Ausdruck, der die Thatsache des Schmachttodes am Kreuz, dem signum crudelitatis, metaphorisch für den Inhalt der Verkündigung setzt, erhält durch den Genetiv τοῦ Χριστοῦ (nicht Ἰησοῦ) seine Beziehung auf den auferstandenen und erhöhten Herrn (Gal 511. 612. 14). P. gebraucht σταυρὸς selten, aber dann mit besonderem Nachdruck. Deshalb steht es auch hier am Schluss. — κενοῦν) entleeren, d. h. seines Inhalts und damit seiner Kraft berauben = καταργεῖσθαι. Röm 414. Der bildliche Ausdruck sagt: Wie ein Gefäss ohne Inhalt dem Durstigen keine Erquickung bringt, sondern ihn täuscht, so entbehrt ein Verkündiger in Redeweisheit der Kraft, die in der schlichten Darbietung des Evangeliums vom Kreuz enthalten ist.

118. Begründung des eben gesagten ἵνα μὴ — Χριστοῦ aus den erfahrungsmässigen Wirkungen des recht verkündigten Evangeliums. Das Wort vom Kreuz richtet sich an die

Menschheit. Die Art, wie es aufgenommen wird, scheidet dieselbe in zwei entgegengesetzte Kategorien, die *Verlorenen* und die *Geretteten*. Das Kennzeichen für diesen doppelten Zustand ist daher einerseits der Eindruck der Predigt auf die Verlorenen: sie ist *μωρία*, andererseits ihr Eindruck auf die Geretteten: sie ist Gotteskraft. Daraus folgt, dass das ausgeschlossene *εὐαγγελίζεσθαι ἐν σοφία λόγου* die Form der Verkündigung ist, welche dem *Verlorenen* seinen heillosen Zustand verschleiert (vgl. Lisko). — Das *ἐστί* mit Dativ drückt das factische Verhältniss aus, in welchem der *λόγος* zu beiden steht, ohne jedoch über das, was er an sich ist, etwas auszusagen, — er ist für sie thatsächlich das eine und das andere. — *τοῖς ἀπολλυμ.*) *denen, die der ἀπώλεια anheimfallen* (II 2<sup>15</sup>. 43. II Th 2<sup>10</sup>). Das Part. Praes. bezeichnet entweder die Gewissheit des zukünftigen Unterganges, oder es stellt das Verlorengehen als eine Entwicklung dar, in welcher sie jetzt schon begriffen sind; ebenso *τοῖς σωζομ.*, *die zur messianischen Glückseligkeit gerettet werden*. Erstere Vorstellungsweise erscheint nach 15 2. Rom 5 9. 10. 8<sup>24</sup> al., auch Eph 2 5. 8 als die richtige. Paulus bezeichnet so die Ungläubigen und die Gläubigen, *ἀπὸ τοῦ τέλους τὰς προσηγορίας τιθεῖς* (Theodoret). Der Gedanke an eine Prädestination beider für Heil oder Verderben (Beza, Rückert) liegt hier fern. Die Ausdrücke dienen dem Ap. als Kategorien zur Bezeichnung der Träger des Gegensatzes von Welt und Gottesreich nach dem Ergebniss ihres Lebens, und zugleich nach der göttlichen Bestimmung. Aehnlich gebraucht Epiktet den Gegensatz von *ἀπόλλυσθαι* und *σώζεσθαι* von dem Verlust oder der Behauptung der Menschenwürde (II 93f.). — *μωρία*) eine *Ungereimtheit, Widersinnigkeit* ist ihnen, den nach Weisheit Trachtenden (122), diese Lehre, woher sie ihnen ihre Kraft nicht enthüllt. Vgl. II Kor 43. Der paradoxe Ausdruck ist durch den Gegensatz gegeben. P. stellt sich auf den Standpunkt derer, die auch im Evangelium *σοφίαν ζητοῦσι*. Ausgiebig verwendet Epiktet in gleichem Sinne *μωρία* und *μωρός* (Arr. Epikt. I 6<sup>36</sup>. II 133. 20<sup>25</sup>: *λάβε οἶν . . . πῶς ἢ αἰδῶς μωρία ἐστί*. I 22<sup>18</sup>. 238). Plato (Epin. 983 E) verbindet *μωρία τε καὶ ἀλογία*. — *ἡμῖν*) ist nicht aus Bescheidenheit nachgesetzt (Billr.), sondern weil der Nachdruck des Gegensatzes auf der Vorstellung von *τοῖς σωζομ.* liegt. Die Wortstellung findet sich nicht selten bei Dichtern, vgl. Eur. Phoeniss. 1738. Pors. *ἐλαύνειν τὸν γέροντα μ' ἐκ πάτρας*. — *δύναμις θεοῦ*) Rom 1 16. *Kraft Gottes*, insofern nämlich durch die Heilsbotschaft vom Gekreuzigten Gott mächtig in ihnen wirkt, ist ihnen kraft ihrer Erfahrung jene Lehre. Der



Gegensatz ist stärker, als wenn es *σοφία θεοῦ* hiesse, und auch logisch richtig; *δύναμις θεοῦ* hat nämlich das Gegentheil von *μωρία* zur nothwendigen Voraussetzung, weil die Kraft Gottes Erleuchtung, Busse, Heiligung, Liebe, Friede, Hoffnung zu Wege bringt. Vgl. Ignat. ad Eph. 18, wo es vom Kreuze heisst, es sei uns *σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος*. Der Ap. wählt diesen (relativen) Gegensatz, weil der Erkenntnissgrund des Evangeliums nicht auf dem Gebiete des Intellectuellen, sondern auf dem Gebiete des effectus historiae (Conf. Aug. 20) liegt.

119. Negative Schriftbegründung für das vorherige *τοῖς δὲ σωζομ.* etc.: denn wäre das Wort vom Kreuze für die *σωζόμενοι* nicht Kraft Gottes, so könnte Gott nicht in der Schrift davon sagen: *vernichten werde ich* u. s. w. — *γέγραπται γάρ* und *καθὼς γέγραπται* sind die dem Ap. geläufigsten Citationsformeln. „Das *γέγραπται* schliesst stets eine Berufung auf unantastbare Autorität des angezogenen Ausspruchs ein“. Es ist wahrscheinlich, dass diese Formel durch Uebertragung des juristischen Begriffs der geschriebenen Urkunde (*instrumentum* = *testamentum*. Tertullian) auf das AT veranlasst ist. So findet sich denn auch eine entsprechende Formel (*καθότι γέγραπται, καθὰ γέγραπται*) auf juristischen Papyrusurkunden. Vgl. Deissmann Bibelstudien 108 f. u. zu 46 Anm. — Die Stelle Jes 29<sup>14</sup> \*) fasst P. als Grundsatz des göttlichen Handelns, dem gemäss die kräftige Wirksamkeit der Kreuzeslehre, durch welche Gott die menschliche Weisheit zu nichte machen und abthun, d. i. ihrer Geltung entäussern werde, sich bewährt. Die Berechtigung zu dieser Betrachtungsweise liegt in der Ueberzeugung, dass die prophetischen Worte als göttliche Weisungen und Aufschlüsse ganz ohne Rücksicht auf ihren historischen Sinn für die Zeit der Erfüllung ihre Bedeutung haben. In ihnen sind die Verhältnisse, die durch die Verkündigung des Evangeliums herbeigeführt werden, vorgesehen und vorgebildet. — S. zu 9. 10<sup>1</sup>—13. Mt 122f. Christus selbst bestätigt die messianische Beziehung des prophet. Ausspruchs Mt 158. — Gemäss dem Zusammenhange verurtheilt das Schriftwort nicht das Wahrheitsstreben des nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen, sondern die falsche, von

\*) Sie ist frei nach d. LXX citirt, welche die 3. Person des Grundtextes in die 1. Person umsetzen. Die LXX übersetzen: *ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν αὐτοῦ καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν αὐτοῦ κρύψω*. P. lässt beide Male *αὐτοῦ* fort und setzt für *κρύψω*: *ἀθετήσω*. Dem historischen Sinne nach bezieht sich die Stelle auf die Bestrafung der falschen Propheten und Rätke des Hiskias durch das Unheil der assyrischen Invasion, die Gott herbeiführt.



Gott abgewandte Richtung des Wahrheitsstrebens, den Dünkel und die Ueberschätzung des Wissens. — *Σοφία* und *σύνεσις* (Intelligenz) verhält sich wie der Inbegriff aller wirkenden Geisteskräfte zu einer besonderen Aeusserung derselben. Vgl. Ammon 129: σοφὸς καὶ συνετὸς διαφέρει, καθὸ ὁ σοφὸς καὶ συνετὸς, ὁ δὲ συνετὸς οὐ πάντως σοφός. Prv 9<sup>10</sup>. LXX. Kol 19. Harless zu Eph 18. Die *σοφία* ist schöpferisch (Aristot. Eth. Nic. VI, 7), die *σύνεσις* ebenso wie die *φρόνησις* geht auf die praktische Anwendung des Wissens.

120. Was dieses Schriftwort verheisst, ist geschehen: *Wo ist ein Weiser*: u. s. w. Der Sinn dieser triumphirenden Fragen (vgl. 15<sup>55</sup>. Rom 3<sup>27</sup>) ist: „Hinweg sind alle Weisen, Schriftlehrer und Streiter dieses Weltalters“ (sie können sich nicht mehr behaupten, sich nicht mehr geltend machen, sind wie verschwunden); *als Thorheit dargethan hat Gott die Weisheit der Welt!* Die Ausdrucksweise beruht wahrscheinlich auf Jes 19<sup>12</sup>. 33<sup>18</sup>. 44<sup>25</sup>. Vgl. Rom 3<sup>27</sup>, wo *ἐξεκλείσθη* die Antwort auf das *ποῦ* ist: aus classischem Gebrauch: Valcken. ad Eur. Phoen. 1662. Was den Sinn der drei Ausdrücke anlangt, so individualisiren sie den Begriff der Weisheit ohne Gott, die durch sich selbst zum Narren wird. Eine bestimmte Classification ist nicht beabsichtigt, auch ist, da P. an eine heidenchristliche Gemeinde schreibt, keine Anspielung auf die Synagogenausdrücke ספר חכם ררשן anzunehmen (Lightf., Vitringa). Zu weit gehen daher Meyer u. a., wenn sie den *σοφός* als Träger der menschlichen Weisheit überhaupt, wie sie damals bei den Juden durch die Schriftgelehrten, bei den Hellenen durch die redegewandten Sophisten betrieben wurde, nehmen, und dem Hauptbegriffe den *γραμματεὺς* als den Schriftgelehrten im jüdischen Sinne, den *συζητητής* als den Sophisten (οἱ οἰόμενοι πάντ' εἰδέναι, Xen. Mem. 1, 4, 1) unterordnen. Vgl. Schol. Matthaei: *γραμματεὺς* νομοδιδάσκαλος, *συζητητής* διαλεκτικός. *συζητητής*, das Abgesehen von dieser Stelle weder bei d. LXX noch bei Classikern noch sonst im NT vorkommt\*), ist nach *συζητέω* (Mk 8<sup>11</sup>. 9<sup>14</sup>. Lk 24<sup>15</sup> al.) und *συζήσεις* (Act 15<sup>2</sup>. 7. 28<sup>29</sup>) zu bestimmen. Beides wird vom schlagfertigen Disputiren mit der Nebenbedeutung des Streitsüchtigen gebraucht. *γραμματεὺς* ist allerdings der Gelehrte im Sinne der Juden. P. bedient sich nur hier und zwar in Folge der atl. Reminiscenz (Jes 33<sup>18</sup>: *γραμματικοί*) des

\*) Es findet sich erst in einer Reproduction dieser Stelle b. Ignat. ad Eph. 18: *ποῦ σοφός; ποῦ συζητητής, ποῦ καύχῃσις τῶν λεγόμενων δυνατῶν*; (Dressel). Ueberflüssig ist die Conjectur Naber's: *ποῦ σὺ ζητητής*;

Wortes \*). — *τοῦ αἰῶνος τούτου*) Object des allgemeinen *συζητητής*, auf das alles streitlustige Disputiren sich bezieht. Der *αἰὼν οὗτος* ist die Welt, insofern sie ausserchristlich ist und bleibt (quod totum est extra sphaeram verbi crucis, Beng.), wogegen die Christen aus den Gliedern dieses Weltalters von Gott zu Gliedern des *αἰὼν μέλλον* ausgesondert sind, dem sie ideal schon zugehören (V. 27. Gal 14. Rom 12<sup>2</sup> al.). Der Gegensatz entstammt der jüdischen Theologie (Jes 65<sup>17</sup>. 66<sup>22</sup>. Schürer II 458f.). In der christl. Verkündigung bleibt die äusserliche Trennung von Gegenwart und Zukunft, die er behauptet, nicht massgebend, sondern der Gegensatz wird auf das religiös-sittliche Gebiet gewandt, um das Verhältniss der verlorenen Welt zur Gemeinschaft der mit Christus verbundenen, die in Christus der Vollendung harren, auszudrücken (I 26. 8 3<sup>18</sup>. II 44. Gal 14. Mt 12<sup>32</sup>. 13<sup>22</sup>. 39f.). *ὁ αἰὼν οὗτος* ist daher Wechselbegriff mit *κόσμος* V. 20<sup>b</sup>. 26 u. 12. Eph 2<sup>2</sup>. So Luther, Rückert. Geschichtliches Interesse hat die Bestimmung des Sinns: *causarum naturalium scrutatores* (Hieron.) oder *indagator rerum naturae* mit Rücksicht auf die drei Kategorien der Dialektiker, Ethiker, Physiker (Erasm., Beza, Grot., Valck.). Hiergegen entscheidet aber die spezifische Bedeutung von *αἰὼν οὗτος*. Den Genet. endlich mit den drei Subjecten zu verbinden (Meyer, Godet), ist dadurch ausgeschlossen, dass *συζητητής* einer näheren Bestimmung bedurfte, während der Sinn, in welchem die beiden anderen Begriffe gebraucht sind, nicht zweifelhaft ist. Vgl. Baruch 3<sup>23</sup>. — *ἐμώρηνεν*) Gewissensfrage an die Einsicht der Leser. Das Verb. ist mit Nachdruck vorgesetzt: *thöricht gemacht*, d. i. nicht: er hat sie zur Erkenntnissunfähigkeit gemacht (Hofm.), was auf den Begriff der Verstockung hinauslief, sondern: er hat sie thatsächlich als Thorheit ausgewiesen, als „insaniens sapientia“ (Hor. Od. 1<sup>34</sup>. 2), als *σοφία ἄσοφος* (Clem. Protr. V 56 A), indem er nämlich gerade durch dasjenige, was den Weisen der Welt als etwas Albernnes vorkam, durch die Kreuzespredigt, das Heil der Gläubigen bewirkte. So sind diese Weisen *μωρόσοφοι* (Lukian Alex. 40); *ποία γὰρ σοφία, ὅταν τὸ κεφάλαιον τῶν ἀγαθῶν μὴ εὕρισκῃ*. Chrys. Vgl. Jes 44<sup>25</sup>, wo *μωραίνων* eben so wie hier zu fassen ist. Mit Rücksicht auf die Schuld, welche diese Thorheit zur Voraussetzung hat, charakterisirt P. Rom 12<sup>1</sup>. 22 den Zustand der Heidenwelt: *φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν*. — *τοῦ κόσμου*) d. i.

\*) An die den Hellenen geläufige Bedeutung Gelehrter oder Staatsbeamter (Act 19<sup>35</sup>, vgl. Stephan. Lex.) dürfte aber nicht zu denken sein (gegen Meyer 7).

der profanen, nichtchristlichen Menschheit, für welche die massgebenden Kategorien die Juden und Heiden sind, V. 22—24.

121. Nähere Erklärung über dies *ἐμώραυνεν ὁ θεός*, im Vordersatze das *warum* und im Nachsatze das *wie* angehend: *Sintemal* (wie das vor Augen liegt) *nämlich in der Weisheit Gottes die Welt Gott nicht erkannte durch die Weisheit, so beliebte Gott, durch die Thorheit der Predigt zu retten die Glaubenden.* Es ist in diesem Ausspruch in knappster Form und in sorgfältig abgewogenem Ausdrucke eine Gesamtanschauung zusammengedrängt von der religiösen Weltentwicklung, welche Rom 1 18—3 20. 9—11 ihre volle Darlegung findet. Paulus scheidet die Ergebnisse der vorchristlichen Zeit und die Ergebnisse der Offenbarung Gottes in Christus. Er denkt dabei nicht nur an die negativen Ergebnisse des Heidentums, wie Godet unter Verkennung der Bedeutung von *κόσμος* meint, so dass er hier rücksichtlich der Heiden die Weisheit der Welt der Thorheit des Evangeliums ebenso entgegengesetzte, wie im Römerbriefe rücksichtlich der Juden Gesetz und Gnade; vielmehr zeigen auch die folgenden Verse, namentlich V. 24, dass er ohne Einschränkung der vorchristlichen Welt das Urtheil spricht. Die Weisheit Gottes umfasst daher alles, was Gott, um sich der Welt kund zu thun, in der Zeit vor Christus veranstaltet hat. Der Begriff deckt sich inhaltlich mit dem alttestamentlichen Begriffe der *חכמה* (Prv 8 22f.). Die Weisheit Gottes liegt der Welt vor Augen in den Werken der Schöpfung (Rom 1 19f. Act 17 26f. 14 15f.), in dem Gewissen (Rom 2 14f.), in dem Gesetze (Röm 2 17f.). Es ist daher weder ausschliesslich an die Weisheit der Schöpfung zu denken (Hofm.), noch handelt es sich allein um die als Weisheit Gottes gewertheten Veranstaltungen zum Heil des Kosmos, um die Wege, welche Gott die Menschheit in der vorchristl. Zeit führen wollte (V. 24. 30. 27. Heinrichi). Die Beziehung endlich auf die in Christus kund gewordene Weisheit (Heydenr., Maier), oder auf Christus selbst (Aeltere bei Estius) widerspricht der *μωρία* im Nachsatze und greift dem Folgenden vor. Da nun die Welt in dieser Sphäre der möglichen Gotteserkenntniss Gott nicht erkannte (*ἐν τ. σοφ. τ. θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμ. τ. θεόν*), und zwar eben durch das falsche Mittel, welches sie anwendete, durch ihre Weisheit nämlich (*διὰ τῆς σοφίας*), so traf Gott in seiner Gnade die Massregel, durch das Gegentheil der Weisheit, welche dem *κόσμος* die Erkenntniss der Weisheit Gottes verschloss, nämlich durch die Thorheit des Evangeliums, die Gläubigen zu retten (zum mess. Heil). — *ἐν τῇ σοφίᾳ τ. θεοῦ*) ist mit Nachdruck vor-

gesetzt, weil der ganze Accent des Gegensatzes in Vorder- und Nachsatz auf die Begriffe Weisheit und Thorheit fallen soll; mit *ἐν* bezeichnet P. den Bereich, worin die negative Thatsache des *οὐκ ἔγνω* („in media luce“, Calvin) statt fand; *τοῦ Θεοῦ* aber ist Genit. subjecti. Unrichtig Rückert: *ἐν τ. σοφ. τ. Θεοῦ* sei: „vermöge der Weisheit Gottes, d. h. unter ihrer Leitung und Veranstaltung erkannte die Welt Gott nicht durch ihre Weisheit“. Allerdings würde damit Paulus nicht eine absolute Vorherbestimmung zum Misskennen der Weisheit Gottes aussagen (Einwurf Godet's); denn die beiden Factoren menschlichen Thuns, die göttliche Causalität und die menschliche Selbstbestimmung gehören ihm zusammen, so dass er je den einen oder den anderen zum Ausgangspunkt der religiösen Betrachtung nimmt (vgl. Rom 9). Aber entgegen steht theils die Stellung der Worte *ἐν — Θεοῦ*, welche nach Rückert's Fassung ihr Gewicht verlören und einen hier unwesentlichen Gedanken enthielten, theils das Verhältniss des Vorder- und Nachsatzes, wonach die Massnahme Gottes *εἰδόκησεν* etc. als durch das Nichterkennen der Menschen veranlasst erscheint. Das *οὐκ ἔγνω* folgt eben nicht aus der Veranstaltung Gottes, womit das Unentschuldbare (Rom 120) entschuldigt wäre. — *οὐκ ἔγνω*) ist, da auch die Juden mit gemeint sind und da kein Widerspruch mit Rom 119—21. 214f. anzunehmen ist, von der im Bereich der Weisheit Gottes allen zugänglichen wahren Gotteserkenntniss gesagt, welche nicht vollzogen wurde und welche, wenn sie der *κόσμος* erlangt hätte, die christliche Predigt nicht als Thorheit hätte erscheinen lassen; vgl. 214. — *διὰ τῆς σοφ.*) Dies ist, weil es das vom *κόσμος* zum Erkennen Gottes erfolglos (beachte, dass durch *οὐκ* das *ἔγνω* bis *Θεόν* zusammen verneint wird) gebrauchte Erkenntniss-Mittel ist, von der heidnischen Weltweisheit und jüdischen Schulweisheit gemeint. *Σοφία* steht also hier in anderem Sinne als vorher, von der selbsterwählten Weisheit, welche den Blick für das Wirkliche und Wirksame trübt. Vgl. die ähnliche Amphibolie in der Verwendung von *νόμος* Rom 214. 723. Joh 719. *δικαιοσύνη* Rom 321f., *κρίσις* Joh 522. 24. 29. Das präpositionelle Verhältniss aber kann von dem des nachherigen correlaten *διὰ τ. μωρίας* nicht verschieden sein. Zu eng Theophyl.: *διὰ τῆς ἐν εὐαγγελτίᾳ θεωρουμένης σοφίας ἐμποδίζόμενοι*. — *εἰδόκησεν ὁ θ.*) *placuit Deo*, er beliebte, es war sein Wille, wie Rom 1526. Gal 115. Kol 119. ITh 28. — *διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγμ.* d. i. mittelst der den Inhalt der Predigt (des Evang.) ausmachenden Thorheit. Das ist die Lehre vom Kreuze, V. 18, die im Gegensatz gegen jene vom *κόσμος* fruchtlos zum Erkenntnissmittel benutzte Weisheit eine



thörichte Lehre, aber in Gottes Rath und Werk das Mittel der Heilsrettung ist, nämlich für die *πιστεύοντας*, welches Wort, das Räthsel der göttlich angewendeten *μωρία* lösend, nachdrucksvoll am Schlusse steht. Denn in dem Erfahrungsbewusstsein der Gläubigen ändern sich die Werthe; jene erfolglose Weisheit der Welt ist ihnen Thorheit, die Thorheit des *κῆρυγμα* aber die erlösende göttliche Weisheit. — *κῆρυγμα*) Die Bekanntmachung durch Heroldsruf wird abgesehen von Mt 12<sup>41</sup> und Lk 11<sup>32</sup> nur in den Paulusbriefen von der Gottesbotschaft insofern sie verkündigt wird (*κηρύσσειν*) gebraucht. Vgl. LXX. Prv 9<sup>3</sup>. Der ganze Vers ist übrigens eine compacte und feierliche Zusammenordnung und Einfügung von correlaten Gliedern. Sachlich entsprechen sich *διὰ τῆς σοφίας* — *διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος, ὁ κόσμος* — *τοὺς πιστεύοντας, οὐκ ἔγνω* — *εὐδόκησεν ὁ θεὸς σῶσαι. ἐν τῇ σοφίᾳ τ. θ.* giebt aber die Grundanschauung an, von der aus mit Rücksicht auf die religiöse Weltentwicklung diese Gegensätze entworfen sind. Beachte auch die Wiederholung von *σοφία* und *θεός*, „quasi aliquod telum saepius perveniat in eandem partem corporis“, Aut. ad Herenn. 4, 28.

122—24 beleuchtet die Geschichte der sittlichen Entwicklung der Welt. Dieselbe wird gekennzeichnet durch die einseitige Schätzung blossen Wissens und bloss äusserlicher Beglaubigung, von denen jene die Ursache hellenischer Entartung, diese die Ursache jüdischer Verhärtung angiebt. V. 23 u. 24 schildert im Gegensatze dazu die weltüberwindende Kraft des Evangeliums. Meyer trennt die Aussage logisch vom Vorhergehenden, indem er in derselben einen neuen Gedanken sieht. V. 22 betrachtet er als Vorder-, V. 23f. als Nachsatz, dem Vorder- und Nachsatze V. 21 parallel: „Sintemal sowohl Juden Zeichen verlangen als auch Hellenen Weisheit begehren, so predigen wir hingegen u. s. w.“ Jedoch enthält die Aussage bis V. 24 vielmehr eine Erklärung und verstärkte Ausführung des V. 21 ausgesprochenen Gegensatzes (Winer <sup>7</sup> § 65, 6, 569). Auch entspräche der Inhalt des Vorderatzes dem Nachsatze nicht, da, wie V. 24 zeigt und es ja auch nicht anders sein kann, Gottes Berufung und nicht das verkehrte Trachten der Heiden und Juden als Grund für die gegensätzliche Predigt gedacht ist. Vgl. auch Godet, Schmiedel. Nicht eine Motivirung des apostolischen Verfahrens in der Verkündigung, sondern eine umfassende und allseitige Feststellung des Thatbestandes, welchen Gottes Rathschluss zur Voraussetzung hat, ist beabsichtigt. Daher entsprechen auch die einzelnen Theile genau dem V. 21 Gesagten, da *Ἰουδαῖοι* κ. *Ἕλληνες* den Begriff des *κόσμος* zerlegt, *σημεῖα αἰτοῦσι*



und σοφίαν ζητ. die thatsächliche Erscheinung des οὐκ ἔγνω — τὸν Θεόν ist, ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν etc. endlich das Thatsächliche enthält, wodurch das εὐδόκησεν ὁ Θεός etc. ausgeführt wird. — Die Correlation von καὶ — καί betrifft nicht bloss die beiden Subjecte, Ἰουδαῖοι und Ἕλληνες, sondern die ganzen beiden Aussagen; sowohl das eine, dass Juden Zeichen fordern, als auch das andere, dass Heiden Philosophie begehren, findet statt. — ἡμεῖς δὲ (δέ, dagegen, andrerseits) reiht das entgegengesetzte Verhältniss an, indem es das Verfahren der christlichen Verkündigung dem verkehrten Trachten der Welt gegenüberstellt. Das augenfällig parallele Verhältniss von V. 21 und 22 (wobei die Wiederholung des sonst von P. nur noch 14<sup>16</sup>. 15<sup>21</sup>. Phl 2<sup>26</sup> gebrauchten ἐπειδὴ rednerischen Accent hat) widersteht nicht nur der Fassung von Billr. und Maier, wornach ἐπειδὴ — ζητοῦσιν einen zweiten Vordersatz zu εὐδόκ. ὁ Θεός nachbringen soll, sondern auch derjenigen von Hofm.: V. 22—24 solle die nachdrückliche Hervorhebung von τοὺς πιστεύοντας erklären, — denn dieselbe bedarf keiner näheren Erklärung \*).

122. Ἰουδαῖοι und Ἕλληνες ohne Artikel, da angegeben wird, was solche, welche Juden sind u. s. w., in der Regel zu verlangen pflegen: Juden als Juden — Griechen als Griechen. Es sind dies dem Apostel die geläufigen religiösen Kategorien für die Bestandtheile der ausserchristlichen Welt, während der Gegensatz von Ἕλληνες καὶ βάρβαροι (Röm 1<sup>14</sup>. Kol 3<sup>11</sup>) in erster Linie ein nationaler ist. — σημεῖα durch Wunderzeichen, welche seine Messianität darthun würden (Mt 12<sup>38f</sup>. 16<sup>1f</sup>), verlangen sie, solle sich der, an welchen sie glauben sollen, ausweisen. So fordern sie dieselben als Glaubensgrund; vgl. Joh 2<sup>18</sup>. 4<sup>48</sup>. 6<sup>30</sup>. Dass nicht Wunder der Apostel zu verstehen sind (Chrys., Bengel u. a.), erhellt aus dem Gegensatz, sowie daraus, dass ja die Apostel wirklich σημεῖα vollbrachten (II 12<sup>12</sup>. Rom 15<sup>18f</sup>). Die Juden verlangten vielmehr Wunderzeichen, durch welche sich der gekreuzigte, nach der Apostel Lehre erstandene und erhöhte Jesus als Messias darthue; denn die Wunder seines irdischen Lebens hatten für sie durch die Kreuzigung alle Beweiskraft.

\*) Nach Ἰουδαῖοι ist kein μέν zuzudenken (Rückert). Zu den Anlässen des Wegfalls dieser Partikel vgl. die Bemerkung Fritzsche's bei Edwards: Quotiescunque μέν non scriptum est, ne cogitatum quidem est a scriptoribus. Recte autem ibi non ponitur ubi non sequitur membrum oppositum, aut scriptores oppositionem addere nondum constituerunt, aut loquentes alterius membri oppositionem quacunque de causa lectoribus non indixerunt.

verloren (Mt 27 41 f. 63 f.). Vgl. Reiche Comment. crit. I, 123 f. Bei der Lesart *σημεῖον* wäre irgend ein specifisch messianisches Legitimationswunder zu verstehen, nicht die ausgezeichnete Person eines weltlichen Regenten. Eine solche persönliche Beziehung müsste wie Lk 2<sup>34</sup> nothwendig vom Zusammenhange geboten sein, wogegen das parallele *σοφίαν* und *X. ἔστανθ*. V. 23 entscheidet. — *αἰτοῦσι* ist das wirklich ausgesprochene Fordern (dass gegeben werde), *ζητοῦσι* das Trachten und Begehren, anquirere (correlat: *εἰρίσκειν*). Beide Ausdrücke charakterisiren die specifische Weise der religiösen Abwege. — *σοφίαν* im Sinne der *σοφία τοῦ κόσμου*, deren Wirkungen auf die griechische Welt Juvenal Sat. I 2, 58 f. anschaulich schildert. Vgl. Aelian. V. H. 12, 25 und schon Herodot IV 77: *Ἑλλήνας* (mit Ausnahme der Lakedämonier) *πάντας ἀσχόλους εἶναι πρὸς πᾶσαν σοφίην*. S. auch Einleitung S. 11. — 123. *ἡμεῖς δέ* der Plural hebt sich von dem stark betonten Singular V. 17 ab. Er ist unter dem Eindruck der von allen gleicherweise geübten Verkündigung (1511) gewählt. — *Χριστὸν ἔστανθ*.) Den Messias als Gekreuzigten (22. Gal 31), mithin weder als einen, der Wunderzeichen erscheinen lasse, noch als den Begründer einer neuen Weisheitslehre, wie etwa Sokrates, Pythagoras. — *σκάνδαλον*) Apposition zu *X. ἔστανθ*. Als Gekreuzigter ist er ihnen Anlass zu Unglauben und Verwerfung. Gal 511. Synonym mit *προσκοπή* II 63. Die im Classischen übliche Form ist *σκανδάληθρον* (das Stellholz in der Vogelfalle). — *μωρίαν*) Denn Weisheit begehren sie als Wegweiserin zum Heil; darum ist ihnen, an Christum als Gekreuzigten zu glauben, eine Thorheit, womit freilich ihre eigene *σοφία* zur *μωρία παρὰ τ. θεῷ* wird, 3<sup>19</sup>. Welch' eine das religiöse Selbstgefühl der Juden sowohl als der Heiden verwundende Kraft die Verkündigung eines gekreuzigten Messias hatte, beweisen die Apologeten. Vgl. Justin. Tryph. c. 69. Tertull. advers. Judaeos § 10. Aristo v. Pella bei Routh Rel. sacr. I 95. Zur Kreuzesstrafe vgl. Cicero pro Rabir. 5: *Nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium Romanorum, sed etiam a cogitatione, oculis, auribus*. Verr. V 64. Daher spottet Lukian (de mort. Peregrin. 13) darüber, dass man *τὸν ἀνεσκολοπισμένον ἐκείνον σοφιστήν* verehere (Lightfoot). Motiv des *σκάνδαλον* bei den Juden ist der Widerspruch ihrer messianischen Erwartungen zur Lebensführung und zum Lebensabschluss Christi. Als Sabbatbrecher und Gotteslästerer hatten sie ihn ans Kreuz gebracht (vgl. Schnedermann). Motiv der Verwerfung bei den Heiden ist die Zumuthung der göttlichen Verehrung eines nach ihrem Dafürhalten schmachvoll gestorbenen (Orig. c. Cels. IV 7:

ὄντως νεκρὸν σέβοντας. Porphyr: das Christentum ist ein βάρβαρον τέλμημα.) So tritt der uralte Conflict zwischen Welterkennen und Glauben grell in's Licht. — 124. Bei Χριστὸν ist wieder κηρύσσομεν zu denken: „den Berufenen selbst aber — —, predigen wir Christum als Gottes Kraft und Gottes Weisheit“, d. h. auf sie macht unsere Predigt von Christo als Gekreuzigtem den Eindruck\*), dass sie die Erscheinung und das ganze Werk Christi als dasjenige erfahrungsmässig erkennen, wodurch Gott die Heilsrettung mächtig wirkt und seinen weisheitsvollen Rathschluss offenbart. Die Wiederholung von Χριστὸν ist nicht rhetorisch gemeint (Schmiedel), sondern ist erforderlich, um die innere Einheit von Χρ. ἐστανρωμένος und von Θεοῦ δύναμις καὶ σοφία, dieses religiöse Paradoxon κατ' ἐξοχήν, an's Licht zu stellen. So bereitet es den Abschluss V. 30 vor. — αὐτοῖς) ist nicht das auf τοὺς πιστεύοντας zurückweisende *iis*, so dass τοῖς κλητ. Apposition dazu wäre (Hofm.), wobei ja αὐτοῖς überflüssig sein würde, sondern αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς gehört unter nachdrücklicher Voranstellung des αὐτοῖς (II 11<sup>14</sup>. Hbr 9<sup>23</sup> al. und sehr oft bei Griechen) enge zusammen und heisst einfach: *ipsis autem vocatis* (Vulg.), den Berufenen ihres Theils, für ihre Personen, so dass αὐτοῖς die Berufenen selbst im Gegensatze zu deren ungläubig bleibender Umgebung (Ἰουδαίοις — μωρίαν) nach ihrem objectiven und so zu sagen ratificirten Verhältnisse zu Gott bezeichnet (Herm. ad Viger. 733). Eben deshalb ist nicht ἡμῖν und τοῖς πιστεύουσι (V. 21) gesagt, wie denn auch das Θεοῦ δύναμιν etc., welches dem Ap. vorschwebte, ihm die Bezeichnung der Subjecte nach ihrer übernatürlichen Bestimmtheit darbot. Vgl. V. 26. Ueber κλητός s. z. V. 2\*\*). — Θεοῦ δύν. κ. θ. σοφ.) Allen κλητοῖς ist Christus beides, demnach bedürfen sie weder eines besonderen Zeichens, denn Christus ist Gottes Kraft, — noch einer von Christus unabhängigen Weisheit, denn in ihm sind alle Schätze der Weisheit beschlossen. Wegen des Parallelismus zu den beiden Forderungen V. 22 ist δύναμις vorangestellt.

125. Bestätigung des Θεοῦ δύν. κ. θ. σοφ. durch einen allgemeinen Satz, dessen erste Hälfte dem Θεοῦ σοφίαν,

\*) Denn es ist nicht zweierlei Predigt, sondern eine und dieselbe, aber in ihrem gegentheiligen Verhältniss zu den zwei entgegengesetzten Klassen der Menschen. Vgl. II 216. Das ist die Krisis, welche das Evangel. bewirkt, und sein Einfluss auf die Berufenen ist der freimachende (Joh 833. 36. Rom 622).

\*\*) Vgl. Clem. Al. Strom. I. 314 (Paris 1641): πάντων ἀνθρώπων κεκλημένων οἱ ὑπακούσαι βουληθέντες κλητοὶ ὀνομάσθησαν. Die nämlichen sind die σωζόμενοι V. 18; Gegentheil die ἀπολλύμενοι.

und die zweite Hälfte dem  $\theta\epsilon\omicron\upsilon \delta\acute{\iota}\nu\alpha\mu\iota\nu$  entspricht. —  $\tau\omicron \mu\omega\rho\omicron\nu \tau. \theta\epsilon\omicron\upsilon$ ) das Thörichte, welches von Gott kommt \*), d. h. was Gott wirkt und veranstaltet und was so den Menschen thöricht erscheint. Vgl.  $\tau\omicron \acute{\alpha}\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\theta\epsilon\tau\omicron\nu$  Hbr 6<sup>17</sup>.  $\tau\omicron \sigma\omega\tau\eta\rho\iota\omicron\nu \tau. \theta\epsilon\omicron\upsilon$  Lk 2<sup>30</sup>. —  $\tau\omicron\omega\nu \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi.$ ) ist nicht durch  $\tau\omicron\upsilon \sigma\omicron\phi\omicron\upsilon \tau\omicron\omega\nu \acute{\alpha}\nu\theta\rho.$  zu vervollständigen, nach bekannter verkürzter Vergleichungsweise (Mt 5<sup>20</sup>. Joh 5<sup>36</sup>), weil bei  $\tau\omicron\omega\nu \acute{\alpha}\nu\theta\rho.$  nicht das vorherige Attribut, sondern das Gegentheil zu denken sein würde. (Winer <sup>7</sup> § 35, 5 230). Vielmehr ist die ganz einfache Fassung: *weiser als die Menschen*; den Menschen ist weniger Weisheit eigen, als in dem Thörichten Gottes enthalten ist. —  $\tau\omicron \acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon\nu\acute{\epsilon}\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ ) was vermeintlich kraft- und wirkungsloses von Gott veranstaltet wird. Das Concretum, welches P. bei dem allgemeinen  $\tau\omicron \mu\omega\rho\omicron\nu$  und  $\tau\omicron \acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon\nu\acute{\epsilon}\varsigma \tau. \theta\epsilon\omicron\upsilon$  im Blicke hat, ist der Kreuzestod Christi, durch welchen Gott den Rathschluss seiner ewigen Weisheit vollzogen, mächtig die Erlösung der Welt bewirkt, den Grund des ewigen Heils gelegt und alle widergöttlichen Mächte überwunden hat. — Die Gesamtbetrachtung, welche  $\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$  und  $\mu\omega\rho\acute{\iota}\alpha$  als Ausdruck eines entgegengesetzten Werthurtheils, das zu eben demselben objectiven Thatbestand ( $\acute{\omicron} \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \sigma\tau\alpha\upsilon\rho\omicron\upsilon$ ) Stellung nimmt, verwendet, entspricht der Psalm 18<sup>26. 27</sup> ausgesprochenen religiösen Grundanschauung: Gott bleibt allezeit derselbe; aber in dem Geist und Herzen des Menschen äussert sich das Bewusstsein von Gott je nach ihrer Stellung zur Offenbarung.

126—31 \*\*). Erweis der Berechtigung dieser Charakteristik des Evangeliums aus dem Christenstande der Gemeinde. Das

\*) Nach bekanntem griechischen Gebrauche des Neutr. mit Genit. (Kühner<sup>2</sup> II 290 A. 2) könnte man auch abstract fassen: die Thorheit Gottes — die Ohnmacht Gottes. Aber P. hat die concrete Vorstellung gehabt; sonst würde er am natürlichsten das eben vorher gebrauchte Abstractum  $\mu\omega\rho\acute{\iota}\alpha$  gesetzt haben. Doch ist der Gedanke des concreten Ausdrucks nicht: Gott selbst, sofern er thöricht ist (Hofm.), wofür Stellen wie II 417. Rom 119. 24. 83 nicht beweisend sind, sondern Gott, insofern er sich nach dem Bemessen der verkehrten Ansprüche der ausserchristlichen Welt als thöricht und schwach kund giebt. Vgl. V. 24.

\*\*) Zur Textkritik: V. 26. Für  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  haben DEFG  $\omicron\upsilon\nu$ . V. 28.  $\kappa\alpha\iota$  vor  $\tau\acute{\alpha} \mu\eta \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$  ist wohl gleichformende Correctur. Die Zeugen schwanken. Orig. citirt bald mit, bald ohne  $\kappa\alpha\iota$ , die Handschriften sind vielfach an dieser Stelle corrigirt. — V. 29. Für  $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$  (C\* vulg. syr. utr.) haben  $\S ABC^D$  it. Orig. Iren. al. das durch den Nachdruck geforderte  $\tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ . — V. 30. Statt  $\acute{\eta}\mu\iota\nu \sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$  ist  $\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha \acute{\eta}\mu\iota\nu$  vorzuziehen. Für letztere Stellung entscheiden  $\S AB$  ( $\acute{\eta}\mu\omega\nu$ ) DEFG ( $\acute{\eta} \sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha \acute{\eta}\mu\iota\nu$ ) vulg. it. Orig. Ambrst. Vorangestellt ward  $\acute{\eta}\mu\iota\nu$ , um

begründende Moment liegt in dem Gegensatze V. 27 f. Denn wenn sich's nicht so verhielte, wie V. 25 gesagt ist, so hätte Gott eben nicht, wie dies doch die Thatsachen bezeugen, die Thörichten der Welt erkoren, um die Weisen zu Schanden zu machen. Ist nun auch zuzugeben, dass die neue, einen Erfahrungsbeweis einführende Gedankenreihe sich unmittelbar aus V. 25 ergibt, so folgt daraus doch nicht, dass nur dieser Satz, der ja selbst die Zusammenfassung der ganzen vorhergehenden Entwicklung ist, durch sie begründet werden soll (Meyer). Sie ist mit Recht von de Wette u. Hofm. auf den ganzen Abschnitt bezogen. — βλέπετε Imperativ. So hat es logisch richtig seinen auffordernden Nachdruck, nicht aber bei der indicativischen Fassung. Vgl. 8<sup>9</sup>. 10<sup>12</sup>. 18 u. ö. γάρ steht beim Imperativ als confirmirendes Adverb, das eine unbestreitbare Gewissheit bezeichnet. Kühner II 724. 726. — τὴν κλήσιν ὑμῶν) ist nicht für ὑμᾶς τοὺς κλητοὺς zu nehmen, sondern es heisst: eure Berufung zum Heile, welche in Gottes Rathschluss begründet ist (V. 21), also die Art und Umstände, unter denen sie erfolgte (the manner of your calling. Lightfoot). Die Beziehung von κλήσις hat der Zusammenhang zu geben. Während das Wort 7<sup>20</sup> in die Bedeutung Beruf übergeht, vergegenwärtigt es hier alles, was die Gemeinde, insofern sie berufen wird, im Hinblick auf ihre empirische Beschaffenheit Gott zu danken hat. — ὅτι gleich εἰς ἐκεῖνο, ὅτι, insofern nämlich. II 1<sup>18</sup>. 11<sup>10</sup>. I Th 1<sup>5</sup>. Joh 2<sup>18</sup>. 9<sup>17</sup>. 11<sup>51</sup>. Mk 16<sup>14</sup>. Fritzsche Mt 248 f. — οὐ πολλοὶ σοφοὶ κ. σ.) dass nicht viele (unter euch) menschlich weise sind u. s. w. Zur Ergänzung genügt also das einfache εἰσί, so dass οὐ πολλ, d. i. nur Wenige, Subject und σοφ. Prädicat ist, und es bedarf nicht eines hinzugedachten ἐκλήθησαν (so gewöhnlich), wornach οὐ π. σ. zusammen Subject wäre. — οὐ πολλοί) nicht gleich οὐδεὶς. Ausnahmen waren vorhanden. — κατὰ σάρκα) die Art und Weise der σοφία angehend, charakterisirt sie als rein menschliche und unterscheidet sie von der christlichen Weisheit, welche vom πνεῦμα herrührt. Denn σάρξ umfasst das dem göttlichen Wesen und Willen entgegenstehende bloss Menschliche am Menschen, also auch das Endliche und Vergängliche, das allen seinen irdischen

---

σοφία eng mit ἀπὸ θεοῦ zu verknüpfen, während andere die Vorstellung der wahren Weisheit durch den Artikel bezeichneten. — δικαιοσύνη τε καὶ ist überwiegend beglaubigt gegen καὶ δικαιοσύνη (DbFG). Kyrill (Jesa. 522) lässt σοφία fort und citirt: γέγονε γὰρ ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ καὶ πατρὸς δικαιοσύνη καὶ ἀπολύτρωσις καὶ ἁγιασμός. Weiffenbach ThLz 1891 493 streicht σοφία.



Verhältnissen anhaftet. Vgl. σοφία σαρκική II 12. σοφία ψυχική Jak 3<sup>15</sup> u. s. z. Rom 41. Joh 36. Treffend schon Estius: „Significari vult sapientiam, quae studio humano absque doctrina Spir. sancti potest acquiri“. Der Sache nach gleich ist die σοφία τοῦ κόσμου V. 20 und die σ. τοῦ αἰῶνος τοῦτου 26. — δυνατοί) Dabei ist nicht wieder κατὰ σάρκα zu ergänzen; denn nur bei σοφοί war es wesentlich erforderlich. Dass weltlich Mächtige, etwa in herrschenden Stellungen, gemeint sind, versteht sich von selbst. — εὐγενεῖς) von hoher Herkunft, adelig. Vgl. Lk 19<sup>12</sup>, oft bei Classikern. Den Gegensatz zu den δυνατοί und εὐγενεῖς bilden die tenuiores, die kleinen, ahnenlosen Leute, deren socialen Nothständen die Genossenschaftsgesetzgebung der Römer entgegenkam (vgl. Heinrici in der ZwTh 1877, I). — Die Ausgleichung socialer Abstände in den christl. Gemeinden ist eine Bewährung der Kraft des Glaubens. Vgl. Justin Apol. II 9. Orig. c. Cels. II 79 (Lightfoot).

1 27. 28. Durch dreifache Zweckangabe und durch nähere Bestimmung der Subjecte in V. 26 erweiterte Darstellung des erfahrungsmässigen Thatbestandes: *Das Thörichte der Welt wählte sich Gott aus* u. s. w. Die Berufung V. 26 war ja eben Folge und Erweis der Auswahl. Vgl. ITh 14f. II Th 2<sup>13</sup>f. Rom 8<sup>30</sup>. 9<sup>23</sup>f. — τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου) nach Meyer *die thörichten Bestandtheile der Welt* (Menschheit), d. i. diejenigen, welchen irdische Weisheit ganz fremd war, so dass sie die Einfältigen unter den Menschen waren (Mt 11<sup>25</sup>); nach Edwards: *die in Bezug auf die Welt Thörichten* (zum Gen. relationis s. Winer<sup>7</sup> § 30, 2. 176). Doch scheint die von den Meisten (Theodoret, Luther, Grot., Estius al.) bevorzugte Erklärung: *nach dem Urtheile der Welt* mehr für sich zu haben, da die Analogie des Ausdrucks von V. 25 dafür spricht, und es sich hier um relative Grössen handelt (vgl. τὰ μὴ ὄντα V. 28). Dass dem Urtheile der Welt die Lage der Berufenen entsprochen habe, ist dadurch selbstverständlich nicht ausgeschlossen. — Die Neutra (vgl. zum Plur. Gal 3<sup>22</sup>) bezeichnen die Kategorie im allgemeinen, wobei sich durch den Context versteht, dass die dazu gehörigen Personen gemeint sind. S. überhaupt Winer<sup>7</sup> § 27, 5. 167. — ἵνα τ. σ. καταισχ.) Absicht. Die Nichtigkeit und Werthlosigkeit ihrer Weisheit sollte zu ihrer Beschämung thatsächlich zu Tage treten (indem nicht sie, sondern die Unweisen von Gott ausgezeichnet wurden), gleichviel ob sie selbst dieses geistigen und sittlichen Bankrotts sich bewusst geworden oder nicht. — Das dreimal wiederholte τοῦ κόσμου und das dreimalige ἐξελ. ὁ θεός bei den drei Gegensätzen von σοφοί, δυνατοί und εὐγενεῖς (V. 26) hebt

mit dem Nachdruck des tieferregten Gemüths den Gegensatz und seine Ueberwindung durch Gottes Gnade hervor. — τὰ μὴ ὄντα Der Gegensatz von ἐγγενεῖς ist in dreifacher Klimax dargestellt. Dies dritte, die beiden vorherigen Bezeichnungen mit grossem Gewichte appositionell zusammenfassend (daher ohne καί), ist das Aeusserste: *das wie nicht existirend Angesehene*, d. i. was so völlig nichtsgeltend war, als ob es gar nicht vorhanden wäre (Winer<sup>7</sup> § 55, 5. 451). Parallelen vgl. b. Wetstein, auch Plat. Crit. 50 B. u. dazu Stallb. Im Gegensatz dazu ist τὰ ὄντα, wozu nicht τι ergänzt zu werden braucht, zu erklären: das Existirende, was durch Ansehen, Glück u. s. w. als das Daseiende (κατ' ἐξοχήν) Geltung hat. Vgl. Pflugk zu Eurip. Hecub. 284: „Ipsum verbum εἶναι eam vim habet, ut significet in aliquo numero esse, rebus secundis florere“. — κατηγορ.) Nicht wieder καταισχ., weil die Begriffe μὴ εἶναι und εἶναι ein entsprechendes und stärkeres Wort verlangten, welches die Vorstellung zu nichte machen (d. i. geltungslos machen Rom 3<sup>31</sup>) bezeichnete.

129. Der negative Endzweck, dem der durch das dreifache ἵνα etc. ausgedrückte Mittelzweck untergeordnet ist. Gott hat durch die Auswahl der in der Welt nichts Bedeutenden den Unwerth aller irdischen Vorzüge dargethan. Alles menschliche Selbstgefühl hat daher vor Gott zu verstummen. Bengel: Non coram illo, sed in illo gloriari possumus. — ὅπως μὴ καυχ. πᾶσα σάρξ an Jer 9<sup>23</sup> sich lehrender hebraisirender Ausdruck. Die Negation gehört zum Verbum, nicht zu πᾶσα σ.: *damit jeder Mensch das Sichrühmen unterlasse*. Vgl. Fritzsche Diss. in II Kor II, 24 f. Zu σάρξ als Bezeichnung des Menschen nach seiner Schwäche und Unvollkommenheit im Gegensatz gegen Gott s. z. V. 26. Act 217. Auch die Gläubigen sind miteingeschlossen. — ἐνώπ. τ. Θεοῦ) Rom 3<sup>20</sup>. Lk 16<sup>15</sup> al. Die hebraisirende Wendung stammt von d. LXX.

130 f. führt dem ὅπως μὴ καυχ. π. σ. ἐνώπ. τοῦ Θεοῦ gegenüber (δὲ) das wahre Verhältniss zu Gott aus und das daraus folgende wahre und rechte καυχᾶσθαι: Wohl aber Gottes Werk ist es, dass ihr Christen und somit der grössten göttlichen Wohlthaten theilhaftig seid, damit keiner unter euch sich anders denn nur Gottes rühme. Damit ist der abschliessende Gedanke 3<sup>21</sup>—<sup>23</sup> vorbereitet und die religiöse Richtigestellung des Parteitreibens (112) gegeben. — Die Construction kann eine zwiefache sein, je nachdem ἐξ αὐτοῦ oder ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ mit ἐστὲ als eine Vorstellung genommen wird. Das erste thun Chrys. und die meisten patristischen Exegeten (Hofmann, Lightfoot). Dann ist durch ἐξ

αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστέ die Kindschaft Gottes ausgedrückt, ἐν X. Ἰ. aber giebt Auskunft über die Art und Weise, wie wir zu dieser Kindschaft gelangen: παῖδες αὐτοῦ ἐστέ διὰ τοῦ Χριστοῦ τοῦτο γενόμενοι (Chrys). Gal 3<sup>26</sup>: πάντες γὰρ υἱοὶ Θεοῦ ἐστέ διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Aber eben die letzte Stelle zeigt, dass P. diesen Gedanken nicht in Johanneischer Form (ἐκ Θεοῦ εἶναι, γεννηθῆναι Joh 1<sup>13</sup>. 7<sup>17</sup>. 8<sup>47</sup>) ausdrückt. Dazu enthält das stark betonte ἐξ αὐτοῦ (ἐκ bezeichnet das ursächliche Ausgehen Eph 2<sup>8</sup>) im Zusammenhange das neue Moment, das die religiöse Unmöglichkeit eines Rühmens vor Gott ausdrückt, und εἶναι ἐν Χριστῷ ist dem Ap. eine so solenne Vorstellung, (II 5<sup>17</sup>. Rom 16<sup>7.11</sup>. Gal 1<sup>22</sup> al.), dass sie auch hier von selbst sich darbietet; überdies entspricht dem ἐξ αὐτοῦ das nachherige ἀπὸ Θεοῦ. Vgl. auch Schmiedel. — ὑμεῖς) mit Nachdruck: *ihr euren Theils*, ihr, die Auserwählten aus der Welt. Sollte aber das ἐστέ für sich in prägnantem Sinne gemeint sein (im Gegensatze zu τὰ μὴ ὄντα V. 28. Hofmann, Schnedermann), so würde es ohne nähere Bestimmung eintreten. — ὁς ἐγενήθη — ἀπολύτρωσις) Nunmehr wird von Christus das Entscheidende gesagt und zwar in der Form, welche die Erörterung über das Wesen des Evangeliums mit sich bringt. Damit erhellt die Kraft des εἶναι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Der λόγος τοῦ σταυροῦ (V. 17. 18), der δύναμις Θεοῦ und σοφία für die Gläubigen ist (V. 24), fasst sich zusammen in Christus, der da σοφία ἀπὸ Θεοῦ ἐγενήθη. „Der uns Weisheit geworden ist von Gott, nämlich Gerechtigkeit und Heiligkeit und Erlösung“. ἐγενήθη ist die bei d. LXX geläufige spätere (dorische) Form statt ἐγένετο (Lobeck ad Phryn. 108 f.). Will man mit Rückert und Godet die passive Bedeutung festhalten, so ist mit Luther zu übersetzen: *er ist gemacht*, und darin ein Hinweis auf die geschichtliche Sendung Christi zu finden. Godet beruft sich für die passive Fassung auf das verhältnissmässig seltene Vorkommen von ἐγενήθη. Doch vgl. Act 4<sup>1</sup>. Kol 4<sup>11</sup>. I Th 2<sup>14</sup> (Eph 3<sup>7</sup>. Lachm.), wo es wohl zweifellos im Sinne von ἐγένετο steht. — Ueber die Tragweite der Aussage entscheidet, ob δικαιοσύνη — ἀπολύτρωσις der σοφία nebengeordnet (Rückert, Meyer, Holsten) oder als Epexegese untergeordnet sind. Im ersteren Falle ist der Sinn nach Meyer: Christus ward uns Weisheit u. s. w., insofern seine Erscheinung und sein ganzes Heilswerk den Gläubigen die Heils-Güter verschafft hat; nämlich zunächst — worauf es im Zusammenhange von V. 19f. vor allem ankam — Weisheit, denn den Gläubigen ist der Rathschluss Gottes enthüllt, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss sind (s. 27f. Kol 2<sup>3</sup>);

Gerechtigkeit, denn mittelst des Glaubens sind wir durch den versöhnenden Tod des Herrn rechtbeschaffen geworden vor Gott; Heiligkeit, denn in den durch den Glauben Gerechtfertigten wirkt Christus fortwährend durch seinen Geist das neue heilige Leben; Loskaufung, denn Christus hat die Gläubigen durch sein Blut als Lösepreis von Gottes Zorn, welchem sie vor dem Glaubenseintritte unterworfen waren, befreit. Gegen solche Nebenordnung entscheidet jedoch das Unmotivirte und Schleppende, das die Einführung der drei letzten Stücke auf diese Weise erhält, die Schwierigkeit, einen ersichtlichen Grund für ihre Anordnung zu entdecken, die Einschaltung von ἀπὸ Θεοῦ und das zusammenfassende τὲ καὶ — καὶ, womit das Folgende als nähere Bestimmung des Hauptbegriffs sich kennzeichnet. Einer solchen bedurfte es in diesem Zusammenhange. Da der Ap. das Evangelium nicht unter der Kategorie der σοφία verkündigt hatte, nun aber diese Kategorie sich angeeignet und nach ihrem Gegensatze zur σοφία τοῦ κόσμου beleuchtet hat, erübrigte es, klar zu sagen, dass die christliche Weisheit mit dem von ihm verkündigten Evangelium zusammenfalle. Deshalb giebt er die „objectiven Lebensgüter“ an, welche die σοφία ἀπὸ Θεοῦ ausmachen. Τὲ — καὶ bezeichnet hier wie sonst die Gleichmässigkeit der verbundenen Glieder und bereitet das „Hinzukommen eines zweiten Gliedes im ersteren vor“. Die engere Zusammenfassung der so verbundenen Glieder, an die ein drittes durch καὶ angefügt werden kann (z. B. Solon, fragm.: γαστρί τε καὶ πλευραῖς καὶ ποσὶν ἄβρὰ παθεῖν), sondert sie selbstverständlich aus dem weitem Zusammenhange aus. Vgl. Hartung I 98f. Auch Godet hält die Unterordnung der drei Begriffe unter σοφία für unzulässig und nimmt Osiander's Erklärung auf, wonach sie im Unterschiede von σοφία eine inhaltliche Beschreibung der δύναμις V. 24 geben. σοφία gehe auf den göttlichen Heilsplan, δύναμις auf die Ausführung desselben. Dagegen spricht 1) die Stellung des τὲ καὶ, deren Bedeutung Godet nicht entkräftet hat, 2) der nur relative Unterschied von σοφία und δύναμις, wie derselbe aus 1. 18. 19 erhellt, 3) die künstliche Herstellung jener Rückbeziehung auf V. 24. Lisko findet unter der gleichen Voraussetzung in der Aussage einen Chiasmus, in dem δικ. τε καὶ ἁγιασμος „als aktive Zustände des gläubigen Subjects“, σοφία und ἀπολύτρωσις als „Vollendung dieser Zustände“ entgegenstehen. Er reisst damit σοφία ganz aus dem Zusammenhange sowohl dieser Stelle wie auch des Paulinischen Begriffskreises. — δικαιοσύνη, steht nicht im Sinne der aktiven Gerechtigkeit (Ritschl Rechtf. und Versöhnung II 284f.), sondern zur Charakteristik der Wirkung

der Versöhnung (II 51sf.), weil wir in Christus die Gerechtigkeit, welche Gott giebt, ergreifen. Rom 1<sup>17</sup>. 2<sup>24</sup>. Vgl. Eph 2<sup>14</sup>: αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἡ εἰρήνη ἡμῶν. — ἁγιασμός, weil wir in Christus geheiligte sind. I 12. 6<sup>11</sup>. Röm 8<sup>9—14</sup>. Dass die im hellenistischen Griechisch sehr beliebten von Zeitwörtern auf -άζω und -ίζω abgeleiteten Substantiva auf -μός nicht bloss die Thätigkeit des Zeitworts, sondern auch den dadurch gewirkten Zustand bezeichnen, zeigt Lobeck Phryn. 510f. — ἀπολύτρωσις *Loskaufung* steht mit Nachdruck am Schlusse, denn es geht auf die Grundlegung des Heils durch die Versöhnung Christi, die für den Gläubigen die δικαιοσύνη und den ἁγιασμός bewirkt (Ritschl II, 218). Der Begriff geht daher nicht auf etwas Zukünftiges, wie Rom 8<sup>23</sup> (τοῦ σώματος), Eph 1<sup>14</sup>. 4<sup>30</sup> auf die jenseits unseres irdischen Lebens sich vollendende Erlösung (Hofm.), auch nicht auf den Anfang und die Vollendung des Heils zugleich (Calvin: redemptio primum Christi donum est quod inchoatur in nobis et ultimum quod perficitur. Lightfoot), auch ist er nicht seiner spezifischen Beziehung auf Christus durch Verallgemeinerungen wie: ἀπήλλαξεν ἡμᾶς ἀπὸ πάντων τῶν κακῶν (Chrys.) zu entkleiden. — ἀπὸ Θεοῦ) von Seiten Gottes, von Gott als Urheber her. So schon Herod. 6, 125: ἀπὸ δὲ Ἀλκμαίωνος — ἐγένοντο καὶ κάρτα λαμπροί. Winer<sup>7</sup> § 47<sup>348</sup>. Buttm. 280. Dass es zu ἐγενήθη gehört, nicht zu σοφία, beweist das zwischenstehende ἡμῖν, welches aber nicht mit Rückert so zu fassen ist, als ob ἡ ἡμετέρα σοφία stände („was dem Hellenen seine σοφία ist oder nur vorgeblich sein soll, nämlich der Grund des Vertrauens — — das ist uns Christus“), weil sonst: ὃς ἡμῖν ἐγενήθη ἡ σοφία mit Artikel und die Voranstellung von ἡμῖν mit dem Nachdrucke des Gegensatzes zu erwarten wäre. — Beachte noch, dass P. ὑμεῖς in dem mit V. 26 eröffneten Blicke auf die Gemeinde der Leser gesagt hat, dass aber dann bei Anführung der Segnungen Christi der Blick sich auf alle Christen ausdehnt, und daher statt des individualisirenden ὑμεῖς das communicative ἡμῖν eintritt. — Zum Gebrauch des Abstractum für das Concretum vgl. Diog. Laert. IX 51 von Protagoras: ἐκαλεῖτο σοφία. Aelian (V. H. IV) sagt von Demokrit, die Abderiten hätten ihn φιλοσοφία genannt, den Protagoras aber λόγος oder λόγος ἐμμισθός. Vgl. auch Suidas unter Πρωταγόρας.

131. Dass Gott, nicht aber ein Apostel oder Lehrer (112), der Urheber unserer Verbindung mit Christo und somit der Christenherrlichkeit ist (V. 30), dies soll nach göttlicher Absicht (ἵνα) bestimmen, dem das rechte demüthige καυχᾶσθαι fordernden Schriftworte nachzukommen: der sich Rühmende



soll des Herrn sich rühmen, seine Vorzüge nicht anders denn als Gottes Werk preisen, sich nicht anders denn als von Gott Begnadigten rühmen. — Dass der *κύριος* nicht Christus sei (Rückert), sondern Gott, auch nicht Christus und Gott (Hofm.), beweist das nachdrückliche *ἐξ αὐτοῦ* V. 30 und *ἐν ὧ π. τ. θεοῦ* V. 29. Vgl. z. II 10<sup>17</sup>. — Citirt ist Jer 9<sup>23, 24</sup> ganz frei abgekürzt nach d. LXX. Es ist bemerkenswerth, dass in der alttestamentlichen Vorlage eben die drei Stücke, die V. 26 der Gemeinde abgesprochen wurden (Weisheit, Macht und Reichtum), als diejenigen genannt sind, deren der Fromme sich nicht rühmt. Vgl. ISam 2<sup>10</sup>. Auch Clem. I Kor 13 citirt die Stelle. Vgl. Lightfoot. Der Satzbau ist anakoluthisch; P. behält wohl absichtlich das Schriftwort in seiner kräftigen Imperativform unverändert bei und überlässt es dem Leser, die Umsetzung des Imperat. in den Conjunct. selbst zu vollziehen. Vgl. Rom 15<sup>3</sup>.

Anmerkung: Der Abschnitt 118—31 bestätigt die in der Einleitung §3 S. 11f. und zu 112 dargelegte Auffassung des Parteitreibens. Die *ἐριδεις* in Korinth traten in Erscheinung im *καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις*. Diese Verirrung wurde geweckt und genährt durch eine Verkündigung *ἐν σοφίᾳ λόγου*, die zur Bewunderung des Lehrers vor der Lehre führte und der Vermischung weltlicher Weisheit mit der Gottesoffenbarung in Christus Vorschub leistete. Den richtigen Standpunkt stellt P. dadurch her, dass er zeigt, wie die Wege Gottes in einer von allen menschlichen Werthen unabhängigen Weise zum Heil führen. Die Darlegungen des Ap. werden aber falsch verstanden, wenn man sie im Sinne des Tertullian fasst, als wolle er sagen: *credo quia absurdum est*. Die *μωρία τοῦ κηρύγματος* ist nicht der Grund des Glaubens, sondern der Glaube erfährt vielmehr, dass eben sein von der Weltweisheit als *μωρία* erachteter Inhalt keine Absurdität, sondern Gottes Kraft und Weisheit ist. Daraus folgt, dass der Grund des Glaubens in Thaten Gottes beschlossen ist, welche keiner dialektischen Ableitung zugänglich sind (24).

## Kap. II.

11—5\*. Das Verfahren des Paulus, wie es dem Wesen des Evangeliums (118—25) entspricht und dessen Kraft bewährt.

\*) Zur Textkritik: V. 1. *μαρτύριον* N\*AC Minus. Syr. Copt. u. c. Väter: *μυστήριον*. So Rück. und bedingt Westcott-Hort. Es

21. *Καὶ γὰρ*) nicht: *ich gleich andern Lehrern* (de Wette), sondern es reiht wie 31 ein neues Moment an, das sowohl die grundsätzliche Entwicklung über das Wesen des Evangeliums bestätigt, als auch die 1<sup>17</sup> bezeichnete Aufgabe des Apostels ausführt und nach der Sachgemässheit ihrer Ausführung beleuchtet. *Καθ' ὑπεροχήν* etc. gehört zu *καταγγ.*, die beim *καταγγέλλειν* befolgte Art und Weise bezeichnend: „*Und ich, da ich zu euch gekommen, Brüder, bin gekommen, nicht nach Massgabe eines Ueberschwangs von Rede* (Beredsamkeit) *oder Weisheit* (Philosophie) *euch verkündigend das Zeugniß Gottes*“. Was man wider diese Verbindung der Worte (die unter andern Bengel, de Wette, Schmiedel befolgen) einwendet, *ἐλθὼν ἡλθον* gebe eine unerträgliche Tautologie, gilt nicht (vgl. Bernhardt 475. Act 7<sup>34</sup>. Hbr 6<sup>14</sup>. LXX Exod 37), und würde auch die Fügung *ἡλθον οὐ — σοφίας, καταγγέλλων* treffen (Hofm.); ferner ist es natürlicher, dass bei *καθ' ὑπεροχήν* etc. die Weise der Verkündigung, als dass die Weise des Kommens gedacht ist (gegen Nösgen). Darum ist auch *ἡλθον* nicht erst hinter *σοφίας* gesetzt. Die Präposition *κατά* dient zum Ausdruck der Modalität (Phl 2<sup>3</sup>. 3<sup>6</sup>. Winer<sup>1</sup> § 49, 375); vgl. *καθ' ὑπερβολήν, κατά κράτος* u. dgl. Während P. 1<sup>17</sup> *σοφία λόγου*

ist wohl glossematisch aus V. 7 beigeschrieben. Wäre *μαρτύριον* aus 1<sup>6</sup> eingekommen, so würden die Zeugen, welche es haben, auch *τοῦ Χριστοῦ* statt *τ. θεοῦ* lesen, was überhaupt nur bei sehr wenigen gelesen wird, von denen noch dazu einige *μυστήριον* haben. — V. 2. *εἰδέναι τί, τοῦ* vor *εἰδέναι* fehlt bei entscheidenden Zeugen. Gegen die Voranstellung von *τι* (BCPD\* u. c. E Min. Väter) entscheiden **NA**DbFGL Vulg. Pesch. Orig. Tert. Ambrstr. — V. 3. *καὶ γὰρ* für *καὶ ἐγὼ* nach **NA**BCP Minusk. Or. Bas. al. — V. 4. Vgl. Reiche comm. crit. I, 133f. Der Text ist sehr unsicher und verschiedentlich glossirt. Neben einander stehen *ἐν πειθοῖς ἀνθρωπίνης* (ACLP) *σοφίας λόγους* (Athanas. *ἐν πειθοῖς σοφίας ἑλληνικῆς λόγους*) *ἐν πειθοῖς* (*πιθανοῖς* Makar. Chrys.) *σοφίας λόγους* (**NBCDELP** it.: in suasoriis sapientiae verbis Vulg.: in persuasibilibus sapientiae verbis) — *ἐν πειθοῖς σοφίας* (FG) — *ἐν πειθοῖ σοφίας λόγων* (*λόγου*) Min Orig. it: in persuasione sapientiae sermones (is), in persuasione sapientiae verbi — pesch. arm.: in persuasione sermonum sapientiae — *ἐν πειθοῖ σοφίας* (Orig. Athanas Ambrstr.: in persuasione (humanae) sapientiae. Euseb. Epiphan.). Besteht die Vermuthung zu Recht, dass der hellenische Christ an dem Ausdruck *πειθῶ* leicht Anstoss nehmen konnte (Heinrici 103) und ihn daher zu corrigiren geneigt war, beachtet man ferner, dass das *σ*, das *πειθοῖς* schliesst, bei der scriptio continua durch Augenfehler *πειθοῖ* angefügt sein kann (Cobet), so ist die LA *ἐν πειθοῖ σοφίας λόγων* (oder *τῶν λόγων* Orig. Epiph. 7 Minusk.) oder besser *λόγους* (Parallelismus mit *πνεύματος καὶ δυνάμεως* Schmiedel), das it. sah. aeth. bezeugen, hinlänglich gestützt, um für die ursprüngliche erachtet zu werden. Vgl. S. 88, auch Origen. c. Cels. I (de la Rue 377): *ἐν πειθοῖ σοφίας*. Glossar. Alberti: *πειθοῖ πιθανότητι*.

verbindet, nennt er hier beide gesondert. Er bestätigt damit, dass er die Form und den Inhalt einer den Kern des Evangeliums verdunkelnden Predigt nicht von einander trennen will. Vgl. V. 5. — Zu *ὑπεροχή*, *eminentia*, vgl. I Tim 2. II Mak 3<sup>11</sup>. 6<sup>23</sup>. 13<sup>6</sup> (*κακῶν ὑπεροχή*). Arr. Epikt. III 24, 35: *κατὰ τὴν τοῦ ἡθοῦς ὑπεροχὴν*. Diod. Sic. 12, 41. Arist. Pol. 4, 9, 5. *καταγγέλλων*) Paulus hätte das Futur setzen können; aber das Partic. Praes. veranschaulicht die Sache als mit dem *ἦλθον* schon in der Ausführung begriffen. So besonders oft *ἀγγέλλων* z. B. Xen. Hell. 2, 1, 29: *ἐς τὰς Ἀθήνας ἐπλευσεν ἀγγέλλουσα τὰ γεγονότα*. I 4<sup>14</sup>. Act 15<sup>27</sup>. 20<sup>25</sup>. S. Winer<sup>7</sup> § 45, 1. 320 f. — *τὸ μαρτύρ. τοῦ Θεοῦ*) der Sache nach nicht verschieden von *τ. μαρτ. τ. Χριστοῦ* 1<sup>6</sup>. II Tim 1<sup>8</sup>. Denn die Verkündiger des Evangeliums geben Zeugniß von Gott, was er nämlich in Christo gethan zum Heile der Menschen. Vgl. 15<sup>15</sup>. Der Genet. ist nach 1<sup>6</sup> nicht mit Hofm., Edwards subjectiv zu fassen, wie I Joh 5<sup>9</sup> f. Joh. Dam. umschreibt es durch *τὸ κήρυγμα ὃ μαρτυροῦμεν* (Tisch. VIII). Der Ausdruck ist besonders geeignet, die schlichte und sachgemässe Verkündigung der Heilsthatsachen der kunstvollen Weisheitslehre entgegenzustellen. Dies wird durch die *λαμυστήριον* verdunkelt. Der Schwerpunkt liegt darauf, dass Gottes Thaten in beglaubigter Weise verkündigt werden. Ueber den Gehalt derselben giebt P. sodann V. 6 f. Auskunft. — *πρὸς ὑμᾶς* ist zu betonen, wie das wiederholte *ὑμῖν* und *ἐν ὑμῖν* V. 2 zeigt. Des Paulus beabsichtigte elementare Verkündigung war den Verhältnissen gerade dieser Gemeinde angemessen. Er wollte bekehren, ehe er belehrte (Godet). Im Uebrigen ist ihm die Kunst des *ἀνθρώπους πείθειν* nicht versagt (II 5<sup>11</sup>).

22. *Denn ich entschied mich nicht, etwas ausser Jesu Christo, und zwar dem Gekreuzigten, unter euch zu wissen, d. i. der Verkündigung Jesu Christi u. s. w. noch anderes Wissen beizumischen* \*). Hätte Paulus dies nicht verschmäht und nicht von anderem Wissen abgesehen, so würde sein *καταγγέλλειν* nicht frei von *ὑπεροχὴ λόγου ἢ σοφίας* geblieben sein. *οὐ* ist mit *ἐκρίνα* zu einem Begriff zu verbinden: *ich verwarf*. Kühner<sup>2</sup> § 512, A. 3. Winer<sup>7</sup> § 55, 1 444 (Schmiedel). Die gewöhnliche Beziehung der Negation auf *τι*: *ich beschloss, nichts zu wissen* (so z. B. Rückert, Holsten), mindert den

\*) Treffend bemerkt Causaub., dass *Ἰησ. Χ.* auf die Person und *κ. τοῦτ. ἐσταυρ.* auf das *Officium* sich beziehe, und: „in his duobus totum versatur evangelium“. Aber so stark betont ist der zweite Punkt im Rückblicke auf 117—25.

Nachdruck des bewusst betonten ἔκριναι und ist durch εἰ μὴ nicht gefordert. Zu viel, da es der Text nicht giebt, finden Calvin und Grot. in ἔκριναι: *magnum duxi*; zu wenig Hofm. nach Luther u. a.: *ich urtheilte, meinte*, da P. wohl auf das Vornehmen etwas zu wissen, aber nicht auf das Urtheil, dass er etwas wisse, verzichten und es von sich verneinen konnte. Seine Selbstbestimmung sollte nicht darauf gerichtet sein u. s. w. Vgl. 7<sup>37</sup>. II 21. Rom 14<sup>13</sup>; κρίναι τι καὶ προ-θεῖσθαι Polyb. 3, 6, 7. Sap. 8, 9. IMak 11<sup>33</sup>. IIMak 6<sup>14</sup> al. Er hätte auch anders verfahren können, wenn er sich's vorgenommen hätte. — τὶ εἰδέναι) πρὸς ἀντιδιαστολὴν τῆς ἐξωθεν εἰρηται σοφίας. οὐ γὰρ ἤλθον συλλογισμοὺς πλέκων, οὐδὲ σοφίσματα, οὐδ' ἄλλο τι λέγων ὑμῖν ἢ ὅτι ὁ Χριστὸς ἔσταυρώθη. Chrys. Aber der Verzicht auf alles andere ist durch εἰδέναι weit stärker ausgedrückt (vgl. Arr. Epikt. II 1<sup>36.37</sup>), als wenn P. λέγειν oder λαλεῖν gesagt hätte. Er war nicht Willens, unter den Korinthern ausser Christo noch etwas anderes im Bewusstsein zu tragen. Der Begriff des Dürfens (Rück.), welcher in der Beziehung des Infin. zum Verbo liegen könnte (s. Lobeck ad Phryn. 753), wäre hier nur schwächend. Wäre τοῦ εἰδέναι τι die richtige Lesart (aber s. die krit. Anm.), so wäre die richtige Fassung des Genet. nicht: so dass (Billr.), sondern: ich fasste keinen Vorsatz, um etwas zu wissen. Vgl. z. Act 27<sup>1</sup>. — κ. τοῦτ. ἐσταυρ.) trotz des darin liegenden Anstosses bei Juden und Heiden 1<sup>18.23</sup>. Vgl. Gal 6<sup>14</sup>.

23. 4. Der schlichten Verkündigung von der Person und dem Heilstode Christi entsprach der Verkündiger (V. 3) und sein Vortrag (V. 4). Das neue Moment, das V. 1 weiterführt, wird wiederum durch καὶ angeknüpft. „Und ich meines Theils (mag es bei anderen anders gewesen sein) befand mich in Schwachheit und in viel Furcht und Zittern bei euch“ (πρὸς ὑμ., s. Joh 11). — γίγνεσθαι ἐν, in einen Zustand u. s. w. gerathen und darin sein, wie Thuk. 1, 78, 1. Plato Prot. 314 C. Vgl. I k 22<sup>44</sup>. IMak 1<sup>27</sup>. IIMak 7<sup>9</sup>. Hist. Sus. 8. Man könnte auch πρὸς ὑμᾶς an ἐγενόμενῃ anschliessen, doch wohl nicht so, als ob statt ἐγενόμενῃ: ἡμῇ stände (Mk 14<sup>49</sup>, Hofm.), sondern in dem Sinne: ich gelangte zu euch (I 16<sup>10</sup>. II Joh 12); aber V. 4 beweist, dass hier nicht wieder (V. 1) das Hinkommen, sondern das Dortsein in Rede steht. — Die drei Ausdrücke ἀσθ., φόβος und τρόμος bezeichnen die grosse Schüchternheit, mit welcher Paulus im demüthigen Gefühle des Missverhältnisses seiner eigenen Kräfte zu der grossen Aufgabe, von welcher ihm seine Gewissenhaftigkeit nichts erliess, in Korinth war. Vgl. II 10<sup>10</sup>. 11<sup>6</sup>

und die Stimmungsbilder Act 20<sup>19. 31.</sup> Mangel an natürlicher Willensstärke und Entschlossenheit aber (Hofmann) litt P. auch nach seinem athenischen Erlebniss nicht, und solche Schwachheit hat sich auch Act 18<sup>4—11</sup> nicht verrathen. An Leiden und Verfolgungen (ἀσθ.) und an Furcht vor den Gefahren zu denken, welche er in Korinth zu bestehen hatte, verbietet der Zusammenhang, da Verfolgungen und Gefahren nicht angedeutet sind und den Bestimmungsgrund zur Einfalt der Predigt (V. 1. 4f.) nicht abgeben mussten. Die Schwachheit etc. war tief ethischer Natur, beruhend in aller Resignation auf menschliche Weisheit und Kraft (V. 5). Willkürlich verstehen andere ἀσθεν. von körperlicher Schwäche, entweder überhaupt oder von Kränklichkeit (Rückert, anders Gal 4<sup>13</sup>: ἀσθένεια τῆς σαρκός). — φόβος κ. τρόμος bezeichnen bei Paulus immer (vgl. auch Ps 2<sup>11</sup>) die tief lebendige und heftige Besorgniss der Demuth, dem betreffenden Verhältnisse nicht Genüge leisten zu können. S. II 7<sup>15</sup>. Phl 2<sup>12</sup>. Eph 6<sup>5</sup>. — ὁ λόγος μου κ. τ. κήρυγμά μου) ist zwar vermöge der Wiederholung des μου nachdrücklich auseinander gehalten, ist aber weder von der Form und dem Inhalte (Heydenr.), noch von der privata und der publica institutio (so z. B. Rückert), noch von Evangelium und Predigt (Edwards) zu erklären. Jenes ist vielmehr das Allgemeine, dies etwas Besonderes: *meine Rede überhaupt* (vgl. II 10<sup>10</sup>) *und in's besondere meine öffentliche Verkündigung*. — Nach der LA. οὐκ ἐν πειθοῖς σοφ. λόγοις) sc. ἦν ist zu erklären: *non versabatur in, bewegte sich nicht in überredenden Weisheitsworten*, nicht in solchen Worten, welche philosophisch zugerichtet und dadurch zum Ueberreden geeignet waren. πειθός ist sonst in der ganzen Schriftsprache nicht aufbehalten, sondern das recht gebräuchliche πιθανός (Plato b. Ast. Lex. III. 102. Joseph. Ant. 8, 9 u. ö.). Gebildet ist es von πείθω wie φειδός von φείδομαι. Reiche Comment. crit. I. 136f. Möglich, dass es ein nur der mündlichen Gemeinsprache gehörendes Adjectiv war. Nach Pasor und Schrader soll πειθοῖς Dat. plur. von πειθώ suada sein, und das Folgende Apposition: in Ueberredungen, in Weisheitsworten. Aber der Plur. von πειθώ existirt nicht, und eine solche Apposition, wenn abgerissen, ist auch der Parallele V. 13 entgegen. Die sprachliche Schwierigkeit erledigt sich bei der schon von Beza und Er. Schmidt (nach Euseb.) gebilligten Lesung: ἐν πειθοῖ σοφίας λόγων oder ἐν πειθοῖ σοφίας. Vgl. Bentley bei Ellis: lege ἐν πειθοῖ σοφίας. Tolle ἀνθρωπίνης ob sequentia et λόγοις ut hic V. 13. Ebenso Semler, Flatt, Fritzsche (Hall. LZ. 1840. N. 100), Schmiedel. Dann der Sinn: *in Ueberredungskraft von Redeweisheit*. Dazu



bildet ἐν ἀποδείξει π. κ. δ. einen eindrucksvollen Gegensatz. — Grot. conjicirte: ἐν πιστοῖς etc.; Valck., Klose und Kühn (Comment. ad IKor 21—5. Lips. 1784): ἐν πειθανοῖς oder πειθανοῖς etc. (vgl. auch Alberti Schediasm. 105); Alberti: ἐν πειθοῦς (suadae) σ. λόγοις. — ἐν ἀποδείξει πνεύματος κ. δυνάμ. Ohne dass die beiden Genet. durch ein ἐν διὰ δυοῖν für πνεύματος δυνατοῦ zu fassen sind (Billr., Olsh., Maier), kann, je nachdem man dieselben objectiv oder subjectiv nimmt und ἀπόδειξις erklärt, entweder der Sinn sein: *so dass ich Geist und Kraft bekundete* (so Vatabl., Pott, Billr.), oder: *so dass Geist und Kraft sich durch mich kund gaben* (Calvin.: in Pauli ministerio — — quasi nuda Dei manus se proferbat), oder: *so dass Geist und Kraft den Beweis führten* (Rück., de Wette, Holsten nach Aelteren). Nicht Worte sind's, sondern kundbare Thatsachen, wie der Christenstand der Gemeinde (91) bewaise. Letztere Deutung ist dem gewählten Ausdrucke ἀπόδειξις gemäss, der nur hier im NT steht, im AT III Mak 420. IV Mak 319. Bei den Classikern ist ἀπόδειξις technischer Ausdruck für einen Beweis aus Thatsachen oder Urkunden im Gegensatz zur Dialektik der Ueberredung, und so besonders bei Stoikern geläufig. Quintil. inst. V. 10. Diog. Laert. VII 45. Arr.-Epikt. I. 23, 8 (ἀπόδειξιν φέρει περὶ ἐκάστου τὸ θάρσος τὸ αὐτοῦ) II 2413. 251. 2 u. ö.). Warum die Benutzung dieses Terminus eine „unziemliche Spitzfindigkeit“ sein soll und einen „πειθὸς σοφίας λόγος voraussetzt“ (Schnedermann), ist unverständlich. — Paulus meint den heiligen Geist (V. 10f.) und die in demselben sich mittheilende Gottes-Kraft (II 47. 102—6. Rom 116. ITh 15), die trotz seiner persönlichen Befangenheit durch sein Wirken die Gemüther, sie von deren Wahrheit überführend, ergriffen, — das testimonium Spiritus s. internum. In diesem Sinne ist P. προϊστάμενος δόγματος ἀνποδείκτον (Longinus Fragm. I. Weiske 113). \*).

25. Zweck, den die göttliche Leitung, als deren Organ sich der Ap. wusste, bei V. 4 hatte: „damit euer Glaube (an Christum) nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gotteskraft (die euch durch meine Rede und Predigt überzeugt hat) be-

\*) Treffend vermuthet Theophyl. zu πνεύματος: ἀφ᾽ ἧτις τινὲς τρόπον πίστιν ἐνεποιεῖ τοῖς ἀκούουσι, bezieht aber δυνάμ. auf die Wunder, wie auch Theodoret, welcher, beide Momente zusammenfassend, von der θαυματουργία τοῦ πνεύματος erklärt. So nach Origenes (c. Cels. I 5) im wesentlichen auch Chrys., nach welchem durch πνεύματος die Wunder als wahre Wunder erscheinen sollen. Auch Holsten ist geneigt, δύναντις auf II 1212 zu beziehen, wogegen aber V. 5 (vgl. 419f. II 47—12, Schmiedel) entscheidet.

ruhe“. Zur Verbindung von *πίστις* mit *ἐν* (fides qua creditur) vgl. Rom 3<sup>25</sup>. Gal 3<sup>26</sup>. Eph 1<sup>15</sup> u. ö. Dass aber *ἵνα* nicht die eigene (Hofm.), sondern die göttliche Absicht einführt, ergibt sich aus *ἐν ἀποδείξει* etc., womit P. aussagt, wie Gott durch ihn gewirkt habe. Vgl. *ἵνα* 1<sup>31</sup>. Sachlich ist mit dieser Zweckangabe 118f. wieder aufgenommen, nachdem die Antithese nach ihrer Tragweite beleuchtet worden ist. Das Verhältniss von *σοφία ἀνθρώπων* und *δύναμις* entspricht daher dem Gegensatz von *μωρία* und *δύναμις θεοῦ*.

26—16 \*). Wodurch, für wen und in welchem Sinne ist das Christentum Weisheit? In seiner inneren Verbindung mit 118—31 bestätigt der Abschnitt, dass dem Ap. die Fragestellung: „ist das Evangelium Weisheit?“ durch die korinthische Missentwicklung aufgedrungen ward. Die Auffassung des Ganzen ist entgegengesetzt. Nach Holsten, Schmiedel: Paulus will sagen, in dem Evangelium ist zu unterscheiden das Elementare und das Tiefere. Jenes habe P. den Korinthern geboten, dieses ihnen vorenthalten; aber er

\*) Zur Textkritik: V. 7. Die Stellung *θεοῦ σοφίαν* ist entschieden bezeugt, auch die Stellung V. 10: *ἀπεκάλ. ὁ θεός*. — V. 9. Statt des zweiten *ἃ* haben ABC Clem. Rom. 134 al. *ῥα* (Meyer). Jedoch sind entschieden überwiegende Zeugen für das von Tisch. VIII recipirte *ἃ*. *ῥα*, welches den Ausdruck steigert, dürfte Correctur eines alexandrinischen Abschreibers sein. — V. 10. B. Minusc. Euthal. haben für *δέ*: *γάρ*. — *αὐτοῦ* fehlt bei *Σ\*ABC* Copt. Clem. Bas. Cyr. Es wird gestützt durch *ΣcDEFG* Vulg. Pesch. Orig. Die Autoritäten halten sich demnach fast die Wage. Wahrscheinlicher scheint die spätere Einfügung um des volleren Ausdrucks willen (gegen Meyer). Analog haben Orig. interpret. 2, 213 und Didymus: per spiritum sanctum. — Für *ἐρυνῆ* lesen die alexandrinischen Cod. *ἐρανῆ*. — V. 11. *ἀνθρώπων* fehlt b. A. 17 Athan. Cyrill, ist aber, ebenso wie das folgende *τοῦ ἀνθρώπου* (das b. FG Arm. u. e. V. fehlt) durch überwiegende Autoritäten gesichert. — *ἐγνώκεν* gegen *οἶδεν* ist entscheidend bezeugt. Letzteres ist mechanische Wiederholung des vorigen *οἶδεν*. Für *ἐγνώκεν* spricht auch die Lesart *ἐγνώ* bei FG 23 KV. — V. 13. *πνεύματος* — die entbehrliche Näherbestimmung *ἀγίου* ist spätere Zuthat. — Für *πνευματικοῖς* hat B wohl in Folge von Herübernahme aus V. 14 das Interpretament *πνευματικῶς*. — V. 15 Das *μὲν* hinter *ἀνακρ.* ist zu tilgen. Es dürfte dem folgenden *δέ* zu Gefallen hineingebessert sein. — In *Σ\** Harl.\* fehlt der ganze Vers durch Homoteleuton. — *πάντα* ist durch *ΣaBDcEFGL* Iren. Clem. Orig. gegen *ACD\*F* (*τὰ πάντα*) überwiegend bezeugt. Meyer sieht *πάντα* als alte Correctur an, zum Zweck der Herstellung einer Uebereinstimmung mit *οὐδενός*. Dass es auch als Mascul. gefasst werden ist, beweist die LA. *πάντας* bei Didym. u. Theodoret. — V. 16. *Χριστοῦ* nach *ANCELP* Syr., *κυρίου* nach *BD\*FG*. Theophyl. Ambrosiast. Aug. Sedul. Wäre *κυρίου* ursprünglich gewesen, so wäre es nicht durch *Χριστοῦ*, sondern durch *θεοῦ* glossirt worden, da die Beziehung des vorherigen *κυρίου* auf Gott aus Jes 40<sup>13</sup> doch wohl bekannt war.

besitze auch dieses. Nach Heinrici: Das in sich einige Evangelium, das P. verkündigt hat, wird nur von denen als Gottesweisheit gewürdigt, welche den Geist Gottes besitzen. Wer also seine Verkündigung nicht als *σοφία θεοῦ* erfährt, wird nicht vom Geiste Gottes geleitet. Schmiedel findet auf Grund seiner Deutung, dass P. hier den Korinthern das *πνεῦμα* aberkenne, also „seine ideale Theorie, dass alle Christen das *πνεῦμα* besitzen (123), angesichts der gar zu stark widersprechenden Wirklichkeit hier stillschweigend zurücknehme“\*). Wäre dies richtig, so läge in einer solchen kurzsichtigen und halbherzigen Inconsequenz ein starker Grund für die Vornahme von Quellenscheidungen oder die Ausscheidung von Interpolationen nach Naberschem Recept. Aber in diesen Widerspruch wird der Ap. durch eine mechanische Bestimmung des Sinns von *πνευματικός* gebracht. Auch der *πνευματικός* (*τέλειος*) steht in sittlicher Entwicklung, je nachdem er die *ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως* (V. 4), die sich doch an alle Gläubigen richtet, aufnimmt und auf sich wirken lässt, und er hat in verschiedener und abgestufter Weise Theil an den Wirkungen des *πνεῦμα* (77). Das Wesen des *πνευματικός* ist daher nicht, wie die Gnostiker das annehmen, von P. substantiell festgelegt (so Holsten), auch ist es nicht rein intellectuell gefasst (Schmiedel), sondern jeder Christ ist *πνευματικός*, der Jesus im Glauben ergriffen hat und den Willen hat, sich von ihm leiten zu lassen, mit einem Wort, der Jesus einen Herrn nennt (123). Wenn daher der *πνευματικός* dem *ψυχικός* (*σαρκικός*, *νήπιος*) entgegengestellt wird (zu V. 14), so giebt P. damit den Korinthern einen Massstab zur Selbstbeurtheilung. Und wenn er ihnen mit Rücksicht auf ihre Streitigkeiten sagt: ihr benehmt euch noch wie von der *σάρξ* beherrschte Menschen (33), so spricht er ihnen nicht an sich, sondern in Rücksicht auf ihr sittliches Verhalten das *πνεῦμα* ab. Eben deshalb sind *κλητοί* (124), *τέλειοι* (26), *πνευματικοί* (215) Correlatbegriffe. P. scheidet nicht zwei Arten des Evangeliums, deren eine für die Aristokratie der Pneumatiker, die andere für die Sarkiker bestimmt ist (318, vgl. 124 u. 25), sondern er hat als ein treuer Haushalter der Geheimnisse

---

\*) Vgl. Holsten: „Alle die in Christo sind, haben das *πνεῦμα* und das *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* kann nicht und kann nicht von Paulus als sich entwickelnd gedacht werden“. Wie denn? Wie das Oel im Wasser oder das Eisen, das in den Baum geschlagen ist? Holsten begnügt sich mit der Bemerkung, dass Paulus, indem er einerseits die Korinther mit dem *πνεῦμα* ausgestattet denke, andererseits sie *νήπιοι* nenne, inconsequent sei. „Die Wirklichkeit widerlegt hier das Princip und ist mächtiger“. Vgl. dagegen Rom 815 f. 26 f.

Gottes (41) mit Rücksicht auf die sittliche Reife der Gläubigen seine Verkündigung pädagogisch eingerichtet (32, vgl. Hbr 5<sup>14</sup>). Insofern also die Korinther *πνευματικοί* sind, empfangen und würdigen sie das Evangelium als Weisheit. Andererseits bleiben sie als *πνευματικοί* ebenso entwickelungsbedürftig und fähig wie als *νήπιοι* (13<sup>12</sup>). Der Schein des Widerspruchs zwischen 26f. und 31—5 entsteht dadurch, dass P. von einer doppelten Absicht geleitet ist: einmal will er den Weisheitscharakter seiner Verkündigung begründen, sodann die Bedingungen der religiösen Erkenntniss den Korinthern zum Bewusstsein bringen. Vgl. auch 76. 77.

26. *Weisheit jedoch* (so frei von Menschenweisheit auch mein Vortrag bei euch war) *tragen wir unter den Vollkommenen vor.* — *δέ* nicht gegensätzlich (Holsten), sondern fortführend. P. zeigt, für wen das Evangelium, dessen Verkündigung allewege auf der *ἀποδείξις πνεύματος καὶ δυνάμεως* (V. 4) ruhe, als Weisheit sich kund gebe. Vgl. auch Godet. — *λαλοῦμεν* *wir sprechen sie aus, halten sie nicht zurück.* Dass der Plur. nicht auf Paulus allein (so zuletzt Holsten, Godet) gehe, sondern auf die apostolischen Lehrer überhaupt, erhellt sowohl aus dem die besondere Anwendung der Pluralrede einführenden *καὶ ἐγώ* 31, als auch aus dem *ἡμῖν — ἡμεῖς* V. 10. 12. Analog das Verhältniss von 1<sup>17</sup> u. 23. P. fasst sich nicht bloss mit seinen „nächsten Gehülfe“ (Schmiedel), sondern mit allen Zeugen der grossen Thaten Gottes zusammen (15<sup>11</sup>). Eben durch Betonung der grundsätzlichen Einheit gewinnt er die Basis für die Vertretung seines in Korinth beanstandeten Lehrverfahrens. Der Wechsel zwischen Singular und Plural in gleichmässig verlaufender Lehrrede ist auch bei Epiktet nicht selten. Vgl. Arr.-Epikt. II 2—5. — *ἐν* *unter, coram, λαλεῖν ἐν* entspricht dem *λαλεῖν* mit Dat. 31; daher nicht *für die Vollkommenen* oder *nach dem Urtheile der Vollkommenen*; der entsprechende Gebrauch von *ἐν* *ἐμοί, ἐν σοί, nach meiner, deiner Ansicht*, gilt ausschliesslich diesen bestimmten Phrasen (Bernhardy 211). — Die *τέλειοι* sind diejenigen, welche über die Anfängerschaft der christl. Heilserkenntniss hinaus und in die höhere Sphäre gründlicher und umfassender Einsicht eingedrungen sind. Epikt. Ench. 50, 2 verbindet demgemäss *τέλειος* und *προκόπτων*. Aber es scheint geboten, dem Ausdruck hier eine bestimmte Beziehung zu geben, als Eph 4<sup>13</sup>. Sonst nämlich, wo *τέλειος* und *τὸ τέλειον* bei P. vorkommt, bezeichnet es das „Ziel, dem nachzutrachten die Christen gebunden sind“, oder „die Gabe, die sie von Gottes Gnade erwarten“. Hier dagegen charakterisirt es einen Zustand, dem das *σοφίαν λαλεῖν* entspricht, und zwar einen

Zustand, der nie eintritt, wenn *τέλειος* in dem Sinne vollkommener sittlicher Reife (Eph 4<sup>13</sup>) genommen wird. Es erhält daher die Bedeutung: *eingeweiht in die Mys-  
terien des Heils*. Gegensatz: *ὁρῶνς παιδείας τελέως ἀμύητοι*. Veranlasst war die Wahl des singulären und in diesem Zusammenhange auffallenden Ausdrucks wohl durch Apollos. Paulus ersetzt ihn deshalb sogleich durch das ihm geläufige *πνευματικός*. Vgl. Valck. Heinrici 40f. 108. Edwards zu V. 7. *Τέλειος* und *πνευματικός* fallen übrigens ebenso wie ihr Gegensatz *νήπιος* (31) unter die Kategorie der *κλητοί* (1<sup>24</sup>), *πιστοί*, *πιστευόντες* (14<sup>20</sup>). Daher besteht nicht ein grundsätzlicher Gegensatz zwischen dem *πιστός* und *τέλειος* (Godet) oder zwischen dem *τέλειος* und *νήπιος* (*σαρκικός*), sondern es ist in beiden Fällen dem *πιστός* ein verschiedener Grad der christl. Reife und Leistungsfähigkeit zugeschrieben. S. oben und Philo leg. alleg. 57. 58: *οὐδενὸς γὰρ τούτων ὁ τέλειος δεῖται . . . τῷ δὲ νηπίῳ (χρεία) παραίνεσις καὶ διδασκαλία*. — Behält man den nur relativen Unterschied der elementaren Verkündigung und der christlichen Weisheitslehre im Auge, so bleibt es unbenommen, die letztere sich auszumalen, wobei dem subjectiven Ermessen ein weiter Spielraum gelassen ist. So bestimmt Meyer die *σοφία*, welche den *τέλειοι* vorge-  
tragen wird, als das christliche Analogon der Philosophie im gewöhnlichen Sinne, als höhere christliche Religionsweisheit, deren Vortrag (12<sup>8</sup>) für die Anfänger im Christentume noch nicht geeignet sei (31. 2.). Die Form dieses Unterrichts sei die begeisterte, unter dem Einflusse des heiligen *πνεῦμα* gestaltete, von den Lehren der philosophischen Redekunst aber unabhängige Rede (V. 13); den Stoff gäben die künftigen Verhältnisse des Messiasreiches (V. 9. 12) in ihrem Zusammenhange mit dem göttlichen Erlösungsrathschlusse und dessen Vollziehung in Christo, die *μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* (Mt 13<sup>11</sup>), — das, was kein Auge gesehen u. s. w. Vgl. Bab. Sanhedr. f. 99. 1: „Quod ad mundum futurum: oculus non vidit, o Deus, praeter te“. Darin sei auch die Lehre von der *κρίσις* nach ihrer messianischen endgeschichtlichen Bestimmung Rom 8, diese höchste Analogie der Naturphilosophie mit inbegriffen\*). In der Hauptsache stimmen

\*) Vergl. Rück.: Es gehören dahin die höheren Ansichten über den göttlichen Weltplan in Bezug auf die Entwicklung des Gottesreichs, insbesondere auf die Führung des jüdischen Volkes, über die Bedeutung der göttlichen Veranstaltungen vor Christus, z. B. des Gesetzes, in Bezug auf den höchsten Zweck, das Gottesreich, über die Art und Weise, wie Christi Tod und Auferstehung das Weltheil fördere, so wie über die Veränderungen, welche die Zukunft noch in



mit dieser Fassung, dass nämlich σοφία jene höhere Religionsweisheit und τέλειοι die in der christlichen Erkenntniss bereits Ausgebildeten, gleichsam zur Mannesreife Herangewachsenen bezeichne, Erasm., Estius, Bengel, Seml., Pott, Neand., Maier u. a., abgesehen von den schon Genannten, überein. Dabei verwischt sich aber der Unterschied zwischen σοφία und γνῶσις, den Paulus festhält (vgl. zu 128); der letzteren eignet das Gebiet, welches Meyer der σοφία zuschreibt. Mit der vertheidigten Fassung von τέλειοι und σοφία stimmen überein Chrys., Theoph., Theodoret, Luther, Calvin, Beza, Grot., Olsh., Edwards, Lightfoot, die unter den τελείοις die wahren Christen verstehen, denen die Lehre des Ap. (σοφίαν λέγει τὸ κήρυγμα καὶ τὸν τρόπον τῆς σωτηρίας, τὸ διὰ σταυροῦ σωθῆναι, τελείους δὲ τοὺς πεπιστευκότας, Chrys.) als Weisheit erscheine, nicht als Thorheit, weil sie allewege Kunde giebt von τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ χαρισθέντα (V. 12). „Ea dicimus, quae plena esse sapientiae judicabunt veri ac probi Christiani“. Grot. So erklärt sich, dass P. 117—30 das Evangelium als Inbegriff der wahren Weisheit denselben Korinthern darstellt, denen er in Rücksicht auf ihre sittliche Unreife sagt: ἀλλ' οὐδὲ ἔτι νῦν δύνασθε (32), und dagegen spricht nicht, dass er in seiner ersten Verkündigung mehr nur das thatsächliche der Buss- und Heilspredigt, als eine Grundlegung der christlichen Weltanschauung ihnen gegeben hat. — Nunmehr folgt bis V. 9 die Beschreibung der Weisheit des Evangeliums. σοφίαν δὲ οὐ τ. αἰῶν. τ.) *Weisheit aber, welche nicht diesem Weltalter angehört* (δέ wie Rom 32. 930. Gal 22. Phil 28), welche nicht, wie jüdische Theologumena und hel-

---

ihrem Schoosse trage, namentlich die mit der Wiederkehr des Herrn verbundenen Ereignisse. Aehnlich Godet, Schmiedel, von Aelteren Estius. Nach de Wette finden sich Bestandtheile dieser Weisheit im Briefe an die Römer in den Ausführungen über die Rechtfertigung, den Gegensatz von Christo und Adam und die Prädestination, in den Briefen an die Epheser und Kolosser, in den Andeutungen über den göttlichen Erlösungsplan und die Person Christi, in unserm Briefe Cap. 15; Betrachtungen derselben Art auch Hbr 7—10 vgl. 411f. Nach Osiaud. ist diese σοφία die tiefere dogmatische Entwicklung des Evangeliums nach seinen geschichtlichen Gründen und ewigen, auf die Vollendung des Gottesreichs sich erstreckenden Folgen. Vgl. Ewald 139, nach welchem sich ihr Inhalt um das Evangelium als den Knoten- und Mittelort aller göttlich menschlichen Geschichte dreht, und eben deshalb auch alle Räthsel sowohl der ganzen Geschichte als der Schöpfung berührt. Hofm. denkt an die schliessliche Herrlichkeit der Gläubigen. — Der relative Werth dieser schwankenden und sich kreuzenden Inhaltsbestimmungen ergibt sich aus 123. 24.

lenische Philosophie, Erzeugniss und Geistes Eigentum des vormessianischen Weltalters ist. Vgl. 120. *Αἰῶνος τούτου σοφίαν* *ὀνομάζει τὴν ἔξω, ὡς πρὸς καιρὸν καὶ τῷ αἰῶνι τούτῳ συγκαταληγμένην*, Theophyl. — *οὐδέ*) auch (insonderheit) nicht. — *τῶν ἀρχ. τ. αἰῶν τ.*) Dies sind die Herrschenden überhaupt (vgl. Act 132), die Gewaltträger (proceres) der vormessianischen Zeit unter Juden und Heiden. Vgl. V. 8. Man darf sowohl an die einflussreichen Gelehrten und Philosophen denken (Theodoret, vgl. Neand.: „die geistigen Machthaber der antiken Welt“), als auch an Würdenträger und Besitzende, die durch die Verwerfung Christi seinen Tod mit verschulden (gegen Meyer). Die Beziehung auf Dämonen Joh 1231. 1430, vgl. Marcion, Orig., *τινές* bei Chrys. u. Theophyl., auch Ambros., Estius, Berthold, Everling Paulin. Angelologie 11f.) ist jedoch fraglich. Die beigebrachten Analogien aus der jüdischen Mythologie schildern friedliche Engel, die in sehr bestimmter Weise nach ihrem Wesen beschrieben werden. Für solche Mächte verfügt P. gleichfalls über unzweideutige Bezeichnungen, wenn er sie meint (II 44. Eph 22. 612). Dass er hier nicht an sie dachte, beweist der schlichte Ausdruck: *οἱ ἄρχοντες* (Röm 133) *τοῦ αἰῶνος τούτου* ohne weitere individualisirende Bestimmung und das *ἐσταύρωσαν*, das die geschichtliche Vollziehung des Kreuzestodes vergegenwärtigt. Ueberhaupt entlastet P. niemals die irdischen Anstifter des Kreuzestodes durch Abwälzung ihrer Schuld auf übernatürliche Wesen. — *τῶν καταργ.*) *welche abgethan werden, d. i. zu bestehen aufhören* (128. 1524. II Th 28. II Tim 110. Hbr 214). Ihr Urtheil ist mit dem siegreichen Fortschreiten des Evangeliums gesprochen (126—28) und wird vollzogen (Flatt, Rück.), wenn der wiederkehrende Christus sein Reich errichtet. Vgl. Apoc 16—19. Nur auf das letztere Moment mit Meyer den Ton zu legen, ist durch das nachdrücklich wiederholte *τοῦ αἰῶνος τούτου* nicht geboten, das hier wie sonst (z. B. 120. II 44) nur zur Kennzeichnung der gottabgewandten Welt gebraucht wird. — Das Partic. Praes. steht sowohl, wie 118. II 37, von dem sicher und unfehlbar Eintretenden, als auch von dem bereits gegenwärtig Offenkundigen. Auch wenn Kaiphas und Pilatus schon gestorben sind, fallen sie doch unter die *καταργούμενοι*.

27—9 ist ein Satz. In V. 9 nimmt *ἀλλά* nach der negativen Bestimmung V. 8 das *ἀλλά* V. 7 antithetisch wieder auf. *Θεοῦ σοφίαν*) *Weisheit, deren Inhaber Gott ist, der sie den Verkündigern geoffenbart hat, V. 10. Dieses Θεοῦ ist mit grossem Nachdruck vorangestellt, wie auch die Wiederholung von λαλοῦμεν etwas Feierliches hat, vgl. Rom 815*

Phl 417. — ἐν μυστηρίῳ) μυστήριον ist Gottes verborgener Rathschluss zum Heil der Welt, der dem Gläubigen durch die Offenbarung und ihre Verkündigung zugänglich wird (41. Rom 11 25. 33—36. 16 25. Kol 1 26. Eph 1 9. 33). Den hellenischen Christen erinnerte das Wort an jene Weißen, die ihm ein besseres Loos im Jenseits durch Enthüllung verbürgten (Arr.-Epikt. III 21, 13. 15. 17). Aber hier ist es mehr. ἐν μυστηρίῳ gehört nicht zu τὴν ἀποκεκρ. (so verbindet ausdrücklich schon Theodoret; Grot.: „quae diu in arcano recondita fuit“); auch nicht zu λαλοῦμεν (Rückert, de Wette, Osiander, Hofm.), weder in dem Sinne: secreto et apud pauciores, (Estius, Corn. a Lap.), da von einer disciplina arcani keine Rede ist, noch auch: mittelst Geheimnisses, d. h. dadurch dass wir Geheimes, eine dem menschlichen Verstande verborgene und uns von Gott enthüllte Lehre vortragen (Meyer, Rückert, Edwards). Mit Recht verbinden die Meisten ἐν μυστηρ. mit σοφίαν sc. γενομένην (Mk 1 23): Gottes geheime (ohne Offenbarung unerkannte) Weisheit (Ewald, Lightfoot). Nicht λαλοῦμεν, sondern σοφία bedarf nämlich einer näheren Bestimmung, welche, um den Hauptbegriff nach seinem Wesen zu umschreiben, doppelt gegeben wird. Der vor ἐν μυστηρίῳ fehlende Artikel spricht nicht dagegen (Rom 5 13. I Th 1 1 ἐν Θεῷ πατρί, vgl. auch 142 λαλεῖ μυστήρια), während die Verbindung dieser Worte mit λαλοῦμεν allerdings durch die Wortstellung ausgeschlossen erscheint. — τὴν ἀποκεκρ.) hebt durch Artikel und Wortstellung die Hauptsache *Offenbarungsweisheit* noch energischer hervor. Vgl. V. 9. 10. — ἦν προῶρ. ὁ Θεός etc.) Hierbei ist weder ἀποκαλύπτειν, γνωρίσαι und Aehnliches oder ein Dativ der Person zu ergänzen, noch ist anzunehmen, Paulus habe bei ἦν das Object der Weisheit gedacht, das durch Christum erworbene Heil. Denn προῶρ. hat (vgl. Eph 1 5) seine vollständige und logisch richtige Beziehung in εἰς δόξαν ἡμ., so dass der Gedanke ist: *welcher Weisheit Gott vor Anbeginn der Weltperioden (in Ewigkeit) die Vorherbestimmung gegeben hat, dass wir durch sie zur Herrlichkeit gelangen sollen.* Dies εἰς δόξ. ἡμ. bezeichnet die mit der Vollendung eintretende Herrlichkeit der Christen (15 49. II 3 8—18. Rom 8 17. 29 f.), die nicht zu werden (Hofm.), aber welche herzustellen und zu verwirklichen jene Gottesweisheit im ewigen göttlichen Heilsplane die Bestimmung erhalten hat. Diese Bestimmung erreicht sie vermöge des Glaubens der Subjecte (1 21). Die Beziehung auf die diesseitige geistige Verklärung gestattet der Begriff (Heinrici zu II 3 17. 18, vgl. auch de Wette, Osiand., Neand.), aber hier ist doch wohl, wie auch bei dem correlaten τῆς δόξης

V. 8 vor allem an die Herrlichkeit der Vollendung zu denken. Die Gottesweisheit enthüllt sich dann als die seligmachende, welche in der der *δόξα* Christi gleichgestalteten *δόξα* der Gläubigen ihre vor Weltbeginn von Gott gesetzte Vorherbestimmung erreicht haben wird. Eine Correlation zwischen *τῶν καταργουμένων* V. 6 zu *εἰς δ. ἡ*. (Meyer, Bengel: olim revelandam, tum cum principes mundi destruentur) ist eingetragen, da letztere Worte nicht ein Urtheil über die der *δόξα* theilhaftigen enthalten.

28. *Ἡν*) parallel mit dem vorherigen *ἦν* und auf *θεοῦ σοφίαν* bezüglich (Rückert, de Wette, Hofm.), nicht auf *δόξ. ἡμῶν* (Tert. c. Marc. 56, Maier); denn der wesentliche Punkt im ganzen Zusammenhange ist das Nichterkennen jener Weisheit. Zur feierlichen gleichmässigen Fortführung der Rede vgl. Act 410 und überhaupt den Satzbau im Ephbr. — *εἰ γὰρ ἔγνωσαν* etc.) parenthetischer Thatbeweis für das eben Behauptete; denn *ἀλλὰ* V. 9 bezieht sich auf *ἣν οὐδεὶς ἔγνωκεν*. Die Kreuzigung Christi ist hier als That der Gesamtheit der *ἀρχ. τ. αἰών.* betrachtet. Act 427. — *τὸν κύριον τῆς δόξης*) der auferstandene Christus ist der Herr, der als Vermittler der *δόξα* der Gläubigen die göttliche *δόξα* an sich trägt: der Herr der Herrlichkeit. Augustin de trin. I 12<sup>24</sup>: quod ipse glorificet sanctos suos. Edwards. Vgl. Hbr 29. Jak 21. Ganz analog heisst Gott Eph 117 *ὁ πατὴρ τῆς δόξης*. Vgl. Act 72. Ps 247. Hbr 95. Der Ausdruck des Adjectivbegriffs durch den Genet. hat in allen diesen Stellen rednerische Nachdrücklichkeit. Vgl. Herm. ad Viger. 887. Gewählt aber ist diese Bezeichnung Christi im Gegensatz gegen *ἐσταύρωσαν*, denn *ὁ σταυρὸς ἀδοξίας εἶναι δοκεῖ*, Chrys. Hätten die *ἄρχοντες* jene *σοφία θεοῦ* erkannt, so würden sie auch Christum als das, was er ist, als *κύριος τ. δόξης* erkannt, und statt ihn schmachvoll zu kreuzigen, ihn angenommen und geehrt haben. Aber was ihnen Weisheit war, war eben nichts weiter als selbstische Weltklugheit und geistliche Thorheit; darnach handelten Hannas und Kaiaphas, Pilatus und Herodes und handeln alle, die gleich ihnen zu Christus Stellung nehmen. Vgl. überh. Lk 23<sup>34</sup>. Act 317. — Dieselbe Form des hypothetischen Satzes findet sich Gal 321 (Holsten).

29. *Ἀλλὰ*) sondern, Gegensatz von *ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τ. αἰ. τ. ἔγνωκεν*. — *Was ein Auge nicht gesehen und ein Ohr nicht gehört hat und (was) zum Herzen eines Menschen nicht gestiegen ist*, (nämlich:) *was Gott den ihn Liebenden bereitet hat*. P. bezeichnet, statt noch weiteres von der Weisheit selbst auszusagen und also wieder mit *ἣν*

fortzufahren (welche keiner der Machttträger erkannt hat, sondern welche), den geheimnissvollen Inhalt der Weisheit und drückt sich daher in der sächlichen Form (durch  $\alpha$ ) aus, wozu ihn das in gleicher Form lautende Citat, das ihm vorschwebte, im Flusse der Rede veranlasst. So Erasm., Estius, Edwards. Der Satzbau ist demnach nicht anakoluthisch (Rück. schwankend. Holsten. Lightfoot mit Berufung auf 131. Röm 15<sup>3</sup>) und auch nicht durch  $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon$  (Theophyl., Grot.) oder  $\epsilon\sigma\tau\acute{\iota}$  (Godet) zu ergänzen. Die von Hofm. vertheidigte Verbindung mit V. 10: was ein Auge nicht gesehen u. s. w., hat uns hingegen ( $\delta\acute{\epsilon}$ , s. z. 123) Gott geoffenbart u. s. w., stört das Ebenmass der Rede. Dazu geht das Citat nur bis  $\alpha\gamma\alpha\pi\omega\sigma\iota\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ , deshalb müsste bei dieser Fassung  $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma\ \gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\alpha\pi\tau\alpha\iota$  nicht vor, sondern erst hinter  $\alpha$  stehen, weil ja dieses  $\alpha$ , nicht aber schon  $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma\ \gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\alpha\pi\tau\alpha\iota$  das Object von  $\alpha\pi\epsilon\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\psi\epsilon\nu$  einführen würde. —  $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma\ \gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron$ . Chrys. u. Theophyl. schwanken, welche Stelle gemeint sei, ob eine verlorene Prophetie (so Theodoret), oder Jes 52<sup>15</sup>. Orig. zu Mt 27<sup>9</sup> u. and. Väter (Fabric. Cod. pseudepigr. V. T. I 1073. Cod. Apocr. NT 342. Lücke Einl. z. Offenb. I, 179 f. 235. Schürer II 673 f.) nehmen unter heftigem Widerspruch des Hieron. (ep. 57 § 9, in Jes 644. IV 761, prolog. in Gen. IX 3) eine Anführung aus der Offenbarung des Elias an, was auch noch Zacharias Chrysopolitanus (Max. biblioth. vet. patr. Bd. 19 937, vgl. Godet) bezeugt: in nullo enim regulari libro hoc positum invenitur nisi in secretis Eliae prophetae. Dem Hieronymus schliessen sich die meisten Erklärer (Hofmann, Godet) an und finden hier freies Citat von Jes 644 (zum Theil mit Zuziehung von 52<sup>15</sup>. 65<sup>17</sup>), s. bes. Surenhus  $\beta\acute{\iota}\beta\lambda.\ \kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda.$  526 f. Allein die durch künstlich zwängende Deutung der Jesaiastelle (s. bes. Hofm.) nicht zu erledigende Sinnverschiedenheit und Unähnlichkeit im Ausdruck ist allzu gross, kaum Anklänge darbietend, wie nirgend anderswo, wo Paulus wenn auch noch so frei citirt. Es scheint daher keine andere Auskunft übrig zu bleiben, als dass man, so sehr man auch im dogmatischen Interesse seit Hieron. sich dagegen gesträubt hat, der alten Versicherung der Kirchenväter Glauben schenke, die Worte seien aus der Apocalypsis Eliae. So auch Bleek StKr 1853 325—54. Da jedoch Paulus mit  $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma\ \gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron$ . sonst nur kanonische Stellen anführt, so ist dabei anzunehmen, dass er's auch hier zu thun vermeinte, und in gedächtnissmässiger Verwechselung den apokryphischen Spruch als eine kanonische, etwa prophetische Stelle sich dachte, wozu ihm die Anklänge bei Jesaias leicht Anlass geben konnten, oder aber er hat das Wort einfach als ein inspirirtes aus dem Munde eines Pro-



pheten übernommen. Vgl. Eph 5<sup>14</sup>, wo mit einem *διὸ λέγει* ein Hymnus citirt ist. Vgl. Schmiedel. Zu den Parallelen des Ausspruchs, der in schöner Fassung das Hochgefühl des Wahrheitsbesitzes wiedergiebt, vgl. Resch *Aggrapha* 154—167. Dillmann *Ascensio Jesaiae* S. XVII. Hippolyt eignet sich ihn in freier Combination mit IPt 1<sup>12</sup> an zur Auslegung von Dan 12<sup>9f.</sup>: *ἐπειδὴ γὰρ ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἁγίοις ἐκδηγήσασθαι ἄνθρωπος νῦν οὐ δύναται, οὔτε γὰρ ὁφθαλμὸς αὐτοῦ εἶδεν, οὐδὲ οὖς ἤκουσεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι, διὰ τοῦτο ἔφη* u. s. w. (Bratke *Danielcommentar* des Hippolytus 1891. 44). — ἃ ὁφθαλμὸς οὐκ εἶδε etc.) Aehnliche Bezeichnungen des sinnlich und geistig nicht Wahrgenommenen aus Classikern und Rabbinen s. b. Wetst., *Lightf. Hor.* 162, Valck. Vgl. Empedocl. b. Plut. *Mor.* 17 E.: *Οὐτ' ἐπιδεκτὰ τὰδ' ἀνδράσιν, οὐτ' ἐπακουστά, οὔτε νόῳ περιληπτὰ.* Zu *ἀναβ. ἐπὶ καρδ.*, *zum Herzen aufsteigen*, d. i. aus dem natürlichen Menschen unzugänglichen Tiefen zum bewussten Gegenstande des Empfangens und Denkens sich erheben, so dass die Sache als Vorstellung in den Thätigkeitskreis des innern Lebens eintritt, vgl. Act 7<sup>23</sup>. Jer 3<sup>16</sup>. 44<sup>21</sup>. 51<sup>50</sup>. *Hermas mand.* 4, 1. 3. — *τοῖς ἀγαπ. αὐτόν*) d. i. im Sinne des Ap.: den wahren Christen \*). S. z. Rom 8<sup>28</sup>. Was ihnen Gott bereitet hat, ist das Heil des Messiasreichs. Vgl. Mt 25<sup>34</sup>. *Constit. ap.* 7, 32, 2: *οἱ δὲ δίκαιοι πορεύονται εἰς ζωὴν αἰώνιον κληρονομοῦντες ἐκεῖνα, ἃ ὁφθαλμὸς οὐκ εἶδε* etc.

2<sup>10</sup>. Nachdem Paulus die bisherige Verborgenheit der göttlichen σοφία dargestellt, wendet er sich nun zu ihrer Ent-

\*) Clem. ad Cor. 1, 34 (vgl. Harnack z. d. St.) citirt die nämliche Stelle (mit der ihm bei Schriftcitaten gangbare Formel *λέγει γάρ*) so, dass er hier *τοῖς ὑπομένουσιν αὐτ.* hat, vielleicht in Erinnerung von Jes 64<sup>4</sup>. LXX. Vgl. Martyr. Polyk. § 2: *ἀνέβλεπον τὸ τηρούμενα τοῖς ὑπομένουσιν ἀγαθὰ, ἃ οὔτε οὖς ἤκουσεν, οὔτε ὁφθαλμὸς εἶδεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη.* Der s. g. zweite Clemensbrief Cap. 11 hat die Stelle bloss bis *ἀνέβη*. Mit Vorliebe haben die Gnostiker diesen Passus citirt. Vgl. Hippolyt. (ed. Duncker et Schneidew.) 216, 222, 230. Historisch wichtig ist die von Steph. Gobarus (Photius *Bibl.* 232) berichtete Polemik des Hegesippus *Ἰγήσιππος μέντοι ἀρχαῖός τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός, ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν ὑπομνημάτων οὐκ' οἶδ' ὅτι καὶ παθὼν μάτην μὲν εἰρησθαι ταῦτα λέγει καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λόγοντος· μακάριοι οἱ ὁφθαλμοὶ ὑμῶν ὁ βλέποντες καὶ τὰ οὐα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα καὶ ἐξῆς* (Lk 10<sup>23</sup>). Der Plural *τοὺς ταῦτα φαμένους* zeigt, dass Hegesippus nicht an Paulus denkt, dessen Briefe er schwerlich gekannt hat, sondern an solche, die den auch von Paulus benutzten Ausspruch missbrauchten, also wohl an Gnostiker. Vgl. Lightfoot und Routh *Rel. sacrae* I 219. 281.

hüllung, in Folge deren ja eben jenes λαλοῦμεν V. 6f. geschah. Dabei ist ἡμῖν mit dem tiefen Selbstgeföhle, durch so hohe göttliche Begnadigung ausgezeichnet zu sein, nachdrücklich an die Spitze gestellt. Das Object von ἀπεκάλ. ist das unmittelbar vorhergehende ἃ ἡτοίμασεν etc. Zieht man die LA. γάρ vor, so erscheint die Aussage als eine incorrect nachgebrachte Begründung von V. 7. — ἡμῖν) Der Plur. wie λαλοῦμεν V. 6, also weder auf den Ap. allein (Rückert, Holsten), noch auf alle Christen (Billr. u. a.) zu beziehen, sondern auf die berufenen Verkünder des Evangeliums. — ἀπεκάλυψεν) im Gegensatz zu jeder diskursiven Erkenntniss, welche ihren Inhalt ἀφ' ἐαυτῶν ὡς ἐξ ἐαυτῶν (II 35) empfängt. Zum Aor., der die wirksam gewordene Thatsache mit Rücksicht auf den Moment ihrer Verwirklichung vergegenwärtigt, vgl. Röm 8<sup>30</sup>. Gal 1<sup>16</sup>. Die Voraussetzung dafür giebt das Präsens ἐρευνᾷ an. — διὰ τοῦ πνεύμ. Der heilige Geist, die von Gott ausgehende Kraft und Wesenheit der christlichen Erleuchtung, aller christlichen Begabung und des christlichen Lebens, macht, indem er dem Menschen durch die Predigt vermittelt wird (V. 12), die göttliche Offenbarung zum Lebensgrunde der christlichen Persönlichkeit. 12<sup>11</sup>. 14<sup>6</sup>. Eph 1<sup>17</sup>. 3<sup>3</sup>. 5. Joh 16<sup>12—14</sup> veranschaulicht diese Thätigkeit des Geistes als Offenbarungsvermittler. Röm 8<sup>4f</sup>. beschreibt die Art, wie der Geist in den Gläubigen wirkt; hier wird die Thatsache seines Vorhandenseins constatirt und durch eine psychologische Analogie (V. 11) verdeutlicht. Vgl. auch 13<sup>10—12</sup>. — τὸ γὰρ πνεῦμα etc.) Begründung für die Sicherheit des Offenbarungsbesitzes aus dem Wesen des Geistes (bis V. 12). Der Geist ist vertraut mit den Geheimnissen Gottes, weil er an dem Leben und Wesen Gottes in derselben Weise theil hat, wie der menschliche Geist das Leben und Wesen der vernünftigen und sittlichen Persönlichkeit formt und leitet (V. 10, 11); wir aber haben keinen andern als diesen Gottesgeist empfangen, um das Heil Gottes zu wissen (V. 12), so dass also kein Zweifel bleibt, dass wir wirklich jene ἀποκάλυψις durch den Geist haben. — Dass τὸ πνεῦμα nicht der menschliche, sondern der heil. Geist sei, ist aus dem Vorhergehenden und aus V. 11. 12 gewiss. — ἐρευνᾷ) scrutatur, rimatur. Chrys.: οὐκ ἀγνοίας, ἀλλ' ἀκριβοῦς γνώσεως ἐνταῦθα τὸ ἐρευνᾷ ἐνδεικτικόν. Vgl. Ps 139<sup>1</sup>. Rom 8<sup>27</sup>. Apoc 2<sup>23</sup>. — πάντα) Alles, unbegrenzt. Vgl. Ps 139<sup>7</sup>. Sap. 7<sup>23</sup>. Sir 42<sup>18</sup>: ἄβυσσον καὶ καρδίαν ἐξίχνησε. — τὰ βάθρ. τ. θεοῦ) mysteria interiora. Augustin. Zum Ausdruck vgl. Judith 8<sup>14</sup>: βάθος καρδίας ἀνθρώπου, zur Sache Rom 11<sup>33</sup>, auch Plat. Theaet. 188E. Die Tiefen Gottes be-

zeichnen die ganze unerschöpfliche reiche Fülle, welche Gott in sich birgt, also alles was sein Wesen, seine Eigenschaften, seine Gedanken, Pläne, Rathschlüsse u. s. w. ausmacht. Letztere (s. V. 9. 12), das *βαθύβουλον* (Aesch. Pers. 143) der Gottheit, gehören dazu; an sie, *τὴν σοφίαν ἐν μυστηρίῳ*, vorwiegend, wo nicht ausschliesslich (was Meyer ablehnt) zu denken, fordert die Absicht des Ap., über das Innewerden der göttlichen Weisheit zu verständigen. Gegentheilig: *τὰ βαθύα τοῦ Σατανᾶ* Apoc 224. Holsten sieht nach andern in letzterer Wendung die beabsichtigte Persiflage eines Schlagworts der Pauliner durch den Apokalyptiker. — Die Tiefen Gottes, der Erkenntniskraft erschaffener Geister unerschöpfbar, werden von der Erkenntnisthätigkeit seines eigenen immanenten Lebens- und Offenbarungsprincips durchdrungen, so dass dieses, d. i. der heilige Geist, die Kraft und das Organ der göttlichen Selbsterkenntnis ist. Gott ist Subject und Object des Erkennens in der innergöttlichen Activität des Geistes, welcher das Organ und die Triebkraft des Selbstbewusstseins der Gottheit ist, gleichwie der menschliche Geist dasjenige des menschlichen Ich.

211. Wie das Erforschen der *βάθη τοῦ Θεοῦ* dem Gottesgeiste ausschliesslich zukomme, erhellt aus dem analogen Verhältnisse des menschlichen Geistes zum Menschen. — *ἀνθρώπων* ist nicht entbehrlich (Grot.), sondern hat, wie nachher *τοῦ ἀνθρώπου*, hervorhebenden Nachdruck, daher auch die gewählte Stellung: *ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου*: *kein Mensch weiss, was des Menschen ist, als nur der Geist des Menschen, der in ihm ist* \*). Vgl. Prv 2027. Wäre dem eigenen Geiste

---

\*) *τὸ ἐν αὐτῷ* ist eine argumentative Bestimmung. — Das wissende Subject im Menschen ist das Ich des persönlichen Selbstbewusstseins, daher *τὸ πνεῦμα*, nicht *ἡ ψυχὴ*, zumal letztere bei Paulus nirgends als „Trägerin des höheren gottverwandten Lebens“ eingeführt wird. P. unterscheidet in seinen psychologischen Bezeichnungen 1) *τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ*, das Organ des göttlichen Selbstbewusstseins, welches dem Gläubigen durch Gottes Gnade in Christo zu Theil wird und ihm der Grund zur Neuschöpfung seines inneren Menschen wird, 2) *τὸ πνεῦμα* als Organ des menschlichen Selbstbewusstseins, kraft dessen die vernünftige Persönlichkeit sich selbst erkennt (und lenkt; *τὸ ἐν αὐτῷ* giebt der Erfahrung Ausdruck, dass das Selbstbewusstsein als selbständige Kraft im inneren Leben sich geltend macht (*τὸ ἡγεμονικόν*) (I 1618. II 213 u. ö.), 3) *πνεῦμα* mit einem Genetiv des Inhalts als Ausdruck einer bestimmten Sinnesrichtung. Vgl. zu V. 12 und z. B. 421. Streng begrifflich hat P. das Verhältniss von *πνεῦμα* im Sinne des Menschengeistes zu *νοῦς*, *ἔσωθεν ἄνθρωπος*, *ψυχὴ* und *σάρξ* nicht bestimmt. Zur Sache und zur Controverse über diese Begriffe vgl. Wendt Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch (1878) und die jetzt wesentlich modificirten Aus-

des (zum Objecte der Betrachtung gesetzten) Menschen selbst nicht bekannt, was ihm eigentümlich ist, so würde kein Mensch diese Kenntniss des Menschen haben, sie würde gar nicht im Bereiche menschlichen Wissens sein. Des Menschen eigner Geist weiss es, aber kein anderer Mensch. Da es sich um eine Analogie handelt, ist dieselbe nicht über den Vergleichungspunkt zu pressen, weder dahin, dass der Geist Gottes als die Seele der göttlichen Substanz erscheine, noch dahin, dass er nicht verschieden von Gott sei. Der Process der menschlichen Selbsterkenntniss dient zur Verdeutlichung des Vorgangs im Innenleben Gottes, welcher dem *πνευματικός* die Wahrheit und Gewissheit der ihm durch das *πνεῦμα ἐκ Θεοῦ* offenbarten Weisheit Gottes verbürgt. — Bei *τὰ τοῦ ἀνθρώπου*, so wie bei *τὰ τοῦ Θεοῦ* ist nicht *βάδι* zu ergänzen, eine Beschränkung des allgemeinen Ausdrucks, dem *τὰ βάδι* als Qualitativ-Ausdruck untergeordnet ist, die ganz willkürlich wäre. Es sind überhaupt die Verhältnisse Gottes und des Menschen gemeint, und zwar nach dem Contexte die inneren. Zur Verdeutlichung dient, was Grot. als Beispiel anführt: „*principum abditos sensus quis novit nisi ipse principis animus?*“ — *ἐγνώκε*) *cognita habet* contrastirt mit dem vorhergehenden *οἶδεν*. Von sich hat der Mensch auf Grund seines vernünftigen Selbstbewusstseins ein unmittelbares Wissen, das Göttliche aber ist ihm erst als offenbartes Gegenstand der Erkenntniss. Vgl. IJoh 2<sup>29</sup> und die Nachweise bei Lightfoot. — *εἰ μὴ* führt nicht eine Ausnahme, sondern das entgegengesetzte Verhältniss ein. Gal 17. 19. 21<sup>6</sup>. — Dieses *οὐδεὶς ἔγνωκε* ist übrigens selbstverständlich nicht auch im Unterschiede vom Sohne (Lk 10<sup>22</sup>), sondern von den Creaturen gesagt.

212. 1<sup>ε</sup>) weiterführend zur zweiten Hälfte der mit *τὸ γὰρ πνεῦμα* V. 10 angehobenen Beweisführung. — *ἡμεῖς*) wie *ἡμῖν* V. 10. — *τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου*) d. i. den Geist, welchen die ungläubige Menschheit hat. Meyer erklärt mit Berufung auf II 44. Eph 2<sup>2</sup>. 6<sup>11</sup>. Joh 12<sup>31</sup>. IJoh 4<sup>3</sup>. 5<sup>19</sup> diesen Geist als das diabolische *πνεῦμα* oder den vom Teufel ausgehenden Geist, ohne doch dazu fortzugehen, demselben das *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* unterzuordnen, oder die „Sprache menschlicher Schulweisheit“, welche die Inhaber dieses *πνεῦμα* führen, als Aeusserung diabolischer Potenzen zu werthen. Es sei hier derselbe Gegensatz, wie er zwischen dem *πνεῦμα τῆς πλάνης* und dem *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* IJoh 4<sup>6</sup> obwalte. So

---

führungen Holstens Evang. des P. I 464. P. gebraucht übrigens den Ausdruck *ψυχικός* nur im ersten Korintherbriefe und zwar als Wechselbegriff für *σαρκικός*. S. zu V. 14.

müssten allerdings alle erklären, die in den ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου (V. 6) übernatürliche Wesen nach Massgabe von II 44 sehen. Aber für den Lehrkreis der vier Hauptbriefe des Ap. ist eine „entschieden dualistische Anschauung“ von dem Verhältniss der Welt zu Gott nur unter Voraussetzung eines Begriffs der σάρξ als substantiell sündhafter Substanz erweislich. Ein organisirtes Reich des Bösen, in dem der θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου vermöge seines πνεῦμα eine eigene Weisheit sich erschaffe, bleibt um so mehr ausgeschlossen, als der Ap. die Thatsache der Sündenherrschaft im κόσμος nicht vom Teufel, sondern von Adams Uebertretung ableitet und als Folge der eigenen verkehrten Willensrichtung ansieht (Rom 5<sup>12</sup>. 1<sup>18</sup>f.). Es scheint daher angemessener, τὸ πν. τ. κ. im Sinne von *Denk- und Sinnesweise* zu nehmen, so dass der Gedanke ist: *non sumus instituti sapientia mundana et saeculari*, Estius. So nach Theophyl., Beza, Calv., Grot., de Wette, Schnedermann, Schmiedel. Der eigentümliche Ausdruck ist allerdings durch πνεῦμα τ. θ. V. 10 veranlasst, ebenso wie dadurch der Ausdruck πν. τ. ἀνθρ. V. 11 bedingt war; er hat jedoch seinen richtigen Gegensatz zu τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ und ist nach Rom 8<sup>15</sup> zu beurtheilen (Heinrici<sup>112</sup>\*). — τὸ ἐκ τ. θεοῦ) Von Gott her kommt der Geist als Theil seines Wesens. Er ist also göttlicher Art, zugleich aber von dem Geiste, der in Gott als Organ seiner Selbstschau lebt, zu unterscheiden. (Röm 8<sup>16</sup>). Nach der Analogie in V. 10 hat die abgewogene Wendung τὸ πν. τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ den Sinn: der Gläubige besitzt in dem Geiste, der von Gott ihm kommt, das Organ zur Erkenntniss der Offenbarung, das dem natürlichen Menschen fehlt. Auf den objectiven Bestand dieser Begabung weist ἐλάβομεν. Sie ist ein Geschenk. Bei uns steht es, dasselbe anzunehmen und zur Wirksamkeit zu bringen oder uns von den Eindrücken des πνεῦμα τοῦ κόσμου leiten zu lassen. — ἵνα εἰδῶμεν etc.) Der Zwecksatz, der das Object des ἀπεκάλυψεν V. 10 enthält, schliesst die Beleuchtung des ἡμῖν δὲ ἀπεκάλ. ὁ θ. διὰ τ. πν. αὐτ. vollständig ab. Zur Sache 2<sup>16</sup>: νοῦς Χριστοῦ — τὰ ὑπὸ τ. θεοῦ χαρ. ἡμῖν) sind die Heilsthatsachen und Heilsgüter, deren Besitz den Christen (ἡμῖν) von der göttlichen Gnade verliehen ist, zwar vor der Parusie noch nicht real, aber ideal als sicherer zukünftiger Besitz (Rom 8<sup>24</sup>. 30. Kol 3<sup>3</sup>. 4), vgl. Rom 6<sup>23</sup>. Eph 2<sup>8</sup>. 9. Die Richtigkeit dieser idealen Fassung (geg. Hofm.) erhellt daraus, dass τὰ χαρισθέντα identisch sein

\*) Gleicherweise bildet V. 13 die ἀνθρωπίνη σοφία den Gegensatz zu πνεῦμα. Vgl. auch Edwards.



muss mit  $\alpha$  ἡτοίμασεν ὁ θεός etc. V. 9 und mit der δόξα ἡμ. V. 7. — Zur Sache Ambrstr.: Res Dei non potest sine spiritu Dei addisci. Pseudophokyl. 101: πνεῦμα γὰρ ἐστὶ θεοῦ χρῆσις θνητοῖσιν καὶ εἰκόν, wo allerdings πνεῦμα im Sinne von τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου steht, ebenso wie bei Arr.-Epiktet I 17, 27: τὸ ἴδιον μέρος, ὃ ἡμῖν ἔδωκεν ἀποσπάσας ὁ θεός \*).

2<sup>13</sup>. Nachdem V. 10—12 jenes ἡμῖν δὲ ἀπεκάλ. etc. erläutert ist, geht jetzt der Ap. zu der Vortragsweise des Geoffenbarten, also von dem εἰδέναι τὰ χαρ. zu dem λαλεῖν desselben über, die negative und positive Weise dieses λαλεῖν (vgl. V. 4) einfach durch das Relativum anknüpfend: *welches* (nämlich τὰ — χαρισθ. ἡμ.) *wir auch* (in Gemässheit dessen, dass wir den Geist empfangen haben, V. 12) *nicht in Worten aussprechen, die von menschlicher, also Gott fremder Weisheit erlernt, sondern in solchen, die vom Geist erlernt sind.* Von Wichtigkeit ist das καί. Es beweist, dass P. nicht zwei Kategorien des Evangeliums unterscheiden will, sondern dass seine Verkündigung allewege die ganze Wahrheit in einer dem Stande der Reife der Hörer angemessenen Weise zum Inhalte hat. Die Versicherung bringt das positive Moment zu 1<sup>17</sup>. — Die Genet. ἀνθρῶπ. σοφ. und πνεύματος hängen ab von διδακτοῖς (Joh 6<sup>45</sup>). Winer<sup>7</sup> § 30, 3. 4. 178. 182. Dieser Gebrauch ist bereits der classischen Gräcität geläufig. Pind. Ol. 9, 153: πολλοὶ δὲ διδασκαῖς ἀνθρώπων ἀρεταῖς κλέος ἔρουσαν ἐλέσθαι· ἄνευ δὲ θεοῦ etc. vgl. Nem. 3, 71. Soph. El. 336: τὰμὰ νουθετήματα κείνης διδασκά. Zwar könnten die Genet. auch von λόγοις abhängen, aber der Context ist durch διδακτοῖς πνεύματος dagegen. διδακτοῖς nach dem gewöhnlichen classischen Gebrauche lernbar, quae doceri possunt (Plat. Prot. 319 B: οὐ διδακτὸν εἶναι μηδ' ὑπ' ἀνθρώπων παρ-ασκευαστὸν ἀνθρώποις) zu verstehen (so Ewald), stimmt weniger zu V. 4 u. 15. — Die suggestio verborum, welche hier ausgesagt ist, geht nicht auf enthusiastische Verbal-

\*) Schmiedel findet diese Ausführung nur dann beweiskräftig, wenn der Geist Gottes „ganz und voll“ in P. übergegangen ist. Das ἐκ θεοῦ aber beweise, dass P. vor solcher Behauptung doch einen Augenblick zurückschrecke. Ob ihm, der 71 und 139f. mit klarer Einsicht in das innere Leben des Christen geschrieben hat, die Versuchung zu solcher Behauptung jemals auch nur in die Nähe „der Schwelle des Bewusstseins“ gekommen ist? P. versteht das Wirken des Gottesgeistes im natürlichen Selbstbewusstsein nicht als Mittheilung eines Quantum's übernatürlicher Potenzen, sondern als innere Vermittlung einer qualitativ erneuernden Kraft. Vgl. zu 26. Zudem wird die Ausführung schief beurtheilt, wenn man darin einen Beweis für das Wesen des Geistes Gottes sieht. P. spricht in sich gegenseitig stützenden und erläuternden Axiomen.

Inspiration, sondern sie wird sowohl durch *διδάκτοῖς* als auch durch *ἀνθρωπίνης σοφίας* dahin bestimmt, dass die Form der Rede einerseits von menschlicher Weisheit, andererseits vom Geiste ihren Charakter empfängt. Der Artikel fehlt bei *ἀνθρ. σοφ.* und *πνεύμ.*, weil sie das genus der Rede bezeichnen (Holsten). Zur Sache Wetstein: *verba rem sequuntur* \*). — *πνευματικοῖς πνευματικὰ συγχρύνοντες*) Vielgedeutete Worte. Es fragt sich, ob *πνευματικοῖς* als Neutrum oder als Masculinum zu nehmen, und wie die Bedeutung von *συγχρύνειν* zu bestimmen sei. Für die neutrische Fassung von *πνευματικοῖς* tritt Meyer ein: *mit Geistigem Geistiges verbindend* \*\*), nicht Ungleichartiges mit einander vereinigend, was geschehen würde, wenn wir vom heiligen Geiste Geoffenbartes in Reden menschlicher Weisheit, in philosophischem Vortrage aussprächen, sondern mit dem vom Geiste geoffenbarten Stoffe (*πνευματικοῖς*) auch geistgelehrte Rede (*πνευματικὰ*) verbindend, und mithin Gleichartiges, „spiritualibus spiritualia componentes“ (Castal.), so dass Gleiches durch Gleiches zur Geltung gebracht wird. So in der Hauptsache auch Erasm., Beza, Calvin, de Wette, Holsten, Nösgen, Lightfoot. In der That vergiebt diese Erklärung dem classischen Gebrauche von *συγχρ.* nichts. Vgl. Valck. 134 f. Ast Lex. Plat. III, 290 f. Polyb. 12, 10. 1. Lukian Soloec. 5. Bei Plato steht es häufig im Gegensatz zu *διακρύνειν*. Treffender scheint jedoch auch bei der neutrischen Fassung des Dativs die Bedeutung *explicare, interpretari*, welche sich aus dem Begriffe des Vergleichens (II 10 12. Sap. 7 29. 15 18. IMak 10 71; s. Lobeck, Phryn. 278 [it. vulg.: comparantes]) ergibt. Ist doch alles Vergleichen zugleich Beurtheilen des gegenseitigen Verhältnisses und ein Erklären des einen durch das andere. In diesem Sinne sieht Edwards in den Worten die Schilderung der Geistesthätigkeit des Verkündigers im Gegensatz zu der Vorstellung, dass Specialoffenbarungen von Fall zu Fall erfolgten (Hom. Clem. 136). Er vergleicht mit *συγχρύνοντες* das Platonische *συνοπτικὸς* (Rep. VII 547). Die LXX stützen diese Deutung, denen *συγχρύνειν* zur Uebersetzung von ררע dient, ebenso wie *σύγκρισις* das übliche Wort von der Deutung der Träume ist (Gen 40 s. 16 22. Jud 7 15, wo ἐξήγησις und

\*) Die von Kuenen gebilligte Conjectur Bentleys: *ἀδιδάκτοις πνεύματος* verlegt ohne Grund den Schwerpunkt des Gegensatzes und erscheint auch nach Joh 6 45 (*διδάκτοι θεοῦ*. Vgl. ITh 4 9. Jes 54 13) überflüssig. Vgl. Baljon.

\*\*) nicht: beweisend, wie Theodor Mopsv. fasste: *διὰ τῶν τοῦ πνεύματος ἀποδείξεων τὴν τοῦ πνεύματος διδασκαλίαν πιστοῦμεθα*.

σύγκρισις verbunden sind, Dan 5<sup>12</sup> u. ö.). Dieser Gebrauch ist übrigens nicht kurzweg mit dem Begriff *beurtheilen* (*διακρίνειν*, Lösner aus Philo 273, Joseph. Ant. II 2, 2: κρίνειν τὸ σημαίνόμενον τῶν ὀνειράτων, vgl. auch die ὀνειροκριτικά des Artemidor) gleichzusetzen, wie Meyer will. Zwar enthält jede Deutung ein Urtheil des Deutenden über den Inhalt des andern Verschlössenen, aber sie besteht nicht in diesem Urtheile. — Von der Bedeutung *auslegen* ausgehend haben nun besonders ältere Erklärer der Wendung den bestimmten Sinn geben wollen: *aus den Typen des AT die neutestamentl. Lehre erklärend* \*), oder *spiritualibus verbis spiritualia interpretantes* (Elsner, Mosh., Neand.). Aehnlich Luther: *und richten geistliche Sachen geistlich*. Allein weder ist die bestimmte Beziehung auf typische Schriftauslegung contextgemäss, noch giebt die weitere Fassung eine klare Bestimmung für λαλεῖν ἐν διδακτοῖς πνεύματος λόγοις. Es handelt sich nämlich in diesem Abschnitte nicht um die Abwehr einer verhängnissvollen Vermengung von menschlicher Weisheit und pneumatischer Offenbarung im Vortrage der Lehre, auch nicht um Beseitigung falscher Vorstellungen von Geisteseingebung, sondern um Charakterisirung der Lehre selbst, welche von den τέλειοι (V. 6) allein richtig gewürdigt werden kann. Die rechte Form der Verkündigung derselben ist durch λαλεῖν ἐν δ. πν. hinreichend deutlich beschrieben; wohl aber erwartet man danach um so mehr eine erneute Erwähnung derer, für die sie bestimmt ist, als sogleich die Rede dazu fortgeht, diejenigen, welche die Weisheit Gottes nicht zu verstehen und zu würdigen vermögen, einzuführen. Daher scheint die Tendenz des Abschnitts und der unmittelbare Zusammenhang die von Pelag., Theophyl. (vorschlagsweise), Godet, Schmiedel befolgte maskulinische Erklärung des Dat.: *Geistgeleiteten* (dasselbe was τελείοις V. 6, vgl. Gal 61) *Geistgeoffenbartes erklärend* zu verlangen. — Beachte die gewichtvolle Zusammenstellung: πνεύματος, πνευματικοῖς, πνευματικά. Zur Wendung Maxim. Tyrius 22, 4: συνετὰ συνετοῖς λέγων.

214. Durch V. 13 veranlasste Grenzbestimmungen. Für τὰ πνευματικά — das vom Geiste Gottes dargereichte Wissen

\*) Vgl. Chrys. Theodoret: ἔχομεν γὰρ τῆς παλαιᾶς διαθήκης τὴν μαρτυρίαν, καὶ δι' ἐκείνης τὴν καινὴν βεβαιούμεν. πνευματικὴ γὰρ καλέσθη — — καὶ διὰ τῶν τύπων δείκνυμεν τὴν ἀλήθειαν. Den Griechen folgen im wesentlichen mehrere ältere Ausleger, auch Calov., welcher auf Grund dieser St. sich gegen die Erklärung der Schrift aus Profanschriftstellern ausspricht. Auch heute noch wird diese von manchen Theologen für „unangemessen“ erklärt.

von den Heilsgütern, mit denen der Gläubige begnadigt ist — ist nicht jeder empfänglich; ein psychischer Mensch nimmt nicht auf, was des Gottesgeistes ist u. s. w. — *ψυχικός ἄνθρωπος* ist der natürliche Mensch im Gegensatze zum *πνευματικός*, welcher den heil. Geist empfangen hat (V. 12f. 15), einer, der *πνεῦμα* (den heil. Geist) *μὴ ἔχων* (Judae 19) nicht über den Naturzusammenhang hinaus zu denken vermag oder gewillt ist\*). Chrys.: *ὁ μόνον τὴν ἔμφυτον καὶ ἀνθρωπίνην σύνεσιν ἔχων ἢν ταῖς ἀπαντων ψυχᾷς ἐμβάλλει ὁ δημιουργός*. Die Tragweite des Ausdrucks erkennt Godet, wenn er mit Berufung auf *οὐ δέχεται — δύναται* behauptet, dass der *ψυχικός* den ganz Verstockten, der *σαρκικός* den Schwachen und Befangenen bezeichne. Er übersieht dabei, dass es sich mit beiden um relative Begriffe handelt. So wenig die *ψυχή* an sich sündhaft ist, darf der *ψυχικός* als im absoluten Sinne verstockt angesehen werden. Daher ist Adam ein *ψυχικός* oder *χοϊκός* (I 1544f.) P. wählt hier wohl den Ausdruck in Rücksicht darauf, dass es sich um Verstehen und um Nichtverstehen handelt; denn die *ψυχή* ist die intellectuelle Kraft der *σάρξ*. In derselben Sphäre liegen die Ausdrücke *ἐπιθυμίας ψυχικαί* IV Mak 132. *ἐπιθυμίας ἀνθρώπων* I Pt 42. Zu eng fasst man *ψυχικός* gleich *φυσικός* im Gegensatze von *διδασκός*, *τεχνικός* u. dergl. (vgl. Polyb. 6, 4, 7: *φυσικῶς κ. ἀκατασκεύως*). Es heisst *animalis* (Vulg.), nicht *naturalis*. Vgl. *ψυχικὴ σοφία* im Gegensatz der *ἄνωθεν κατερχομένη* Jak 3<sup>15</sup> \*\*). Einseitig haben andere den Begriff entweder bloss in intellectueller (*τὸν μόνοις τοῖς οἰκείοις ἀρκούμενον*

\*) *Ψυχικός* ebenso wie *πνευματικός* und *σαρκικός* gehören zu dem eigentümlichen Sprachgut des P. Er wendet sie auf religiöse Verhältnisse an, um den Gegensatz des natürlich-menschlichen zum erneuerten Wesen des Gotteskindes zu bezeichnen. *ψυχικός* (s. ob.) gilt auch von dem Menschen, der das *πνεῦμα* als Princip des natürlichen Selbstbewusstseins besitzt (V. 11), insofern das göttliche *πνεῦμα* in ihm nicht die beherrschende Kraft geworden ist. Wird der *ψυχικός* als *σαρκικός* bezeichnet, so tritt sein Wesen als sündhaftes in conträren Gegensatz zum *πνευματικός* als der neuen Kreatur. Aus der Verwendung dieser Terminologie, deren Sinn durch den Zusammenhang und die Gegensätze, in die sie gestellt ist, bestimmt wird, ist ersichtlich, dass es sich um religiöse Erfahrungsbegriffe, nicht aber um scharf abgegrenzte psychologische Kategorien handelt. Demgemäss unterscheidet P. einerseits das *πνεῦμα* als Organ des höheren Selbstbewusstseins von der *ψυχή* (V. 11. I Th 523), während er andererseits das *πνεῦμα* als religiös-sittliches Princip der *σάρξ* entgegenstellt als der den natürlichen Menschen beherrschenden Macht, die dann auch die *ψυχή* mit ihrem Dichten und Trachten in sich begreift. (Röm 713f.).

\*\*) Vgl. Luther's Glosse: „Der natürliche Mensch ist, wie er

λογισμοῖς, Theodoret), oder nur in ethischer Beziehung (welcher den sinnlichen Begierden gehorcht) gefasst (so, und zum Theil mit Uebertreibung des sündlichen Charakters, Erasm., Valck. al.). Beides ist nicht zu trennen. — οὐ δέχεται) Ob dies heisse: *er ist unempfänglich dafür, versteht nicht* (non recipit Vulg.), oder: *er nimmt nicht auf, respuat* (Pesch., de Wette, Ewald), entscheidet sich durch den ständigen Gebrauch des NT von δέχσθαι, auf die Lehre bezogen, im letzteren Sinne. II 817. ITh 16. 213. II Th 210. — τὰ τοῦ πν.) *was vom Geiste kommt*. Dies geht auf Stoff und Form der Lehre. V. 13. — μωρία γὰρ — γινῶναι) Grund von diesem οὐ δέχεται etc. Thorheit ist es ihm (118), da P. hier nicht auch das σκάνδαλον nennt (123), denkt er vorwiegend an Heiden. — οὐ δύναται steht im Sinne des selbstverschuldeten Unvermögens, dessen Wirkung das οὐ δέχεται ist. Vgl. 311. 1021. 123 u. ö. — Die Grundangabe für diese beiden verbundenen Stücke: ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται: *weil es (τὰ τοῦ πνεύμ.) auf geistige Weise beurtheilt wird* (43. 1424. Act 1711), d. h. weil die untersuchende (ἀνα) Beurtheilung desselben (die Erforschung und Würdigung seines Wesens und Sinnes) eine Aufgabe ist, welche dem Wesen der betreffenden Gegenstände zufolge und ihrem eigenen Wesen entsprechend nicht anders als vermöge einer durch den heiligen Geist befähigten und bestimmten Prüfungs- und Urtheilskraft (welche dem ψυχικός abgeht) gelöst wird. Das ἀνακρίνειν ist also eine Thätigkeit, die in geist-befähigter und geleiteter Weise vor sich geht. Es heisst nicht: *muss beurtheilt werden* (Luther u. a.), sondern das charakteristische Verhältniss, das stattfindet, ist ausgedrückt: *es unterliegt geistiger Beurtheilung*. Das ist ein Axiom. Die derartige ἀνάκρισις aber geht eben dem ψυχικός ab\*).

215. *Der Geistliche*, d. h. der mit der übernatürlichen Kraft des Gottesgeistes ausgerüstete Gläubige, hingegen *beurtheilt alles*, weil der Geist ihm den Einblick in das Geheimniss der göttlichen Weisheit erschlossen hat. Daher weiss

---

ausser der Gnaden ist, mit aller Vernunft, Kunst, Sinnen und Vermögen, auch auf's beste geschickt“.

\*) Krenkel (Beiträge 379 f.) erklärt: „Der seelische Mensch nimmt das vom Geiste Gottes Kommende nicht auf, denn Thorheit ist ihm (haftet ihm an) und er kann nicht erkennen, dass er geistlich erforscht wird“. Wird auch die sprachliche Möglichkeit dieser Deutung trotz des dunklen Ausdrucks für die Beschaffenheit des Psychikers (vgl. dagegen 118. 23 μωρία) zugegeben, so fügt sich der so gewonnene Gedanke nicht in den Zusammenhang. Dieser fordert nicht ein Urtheil über den Psychiker an sich, sondern über sein Verhalten zur Offenbarungswahrheit und ihren Trägern.



er, was Sünde und was Gnade ist. Umgekehrt wird er seinerseits (αὐτός) von keinem beurtheilt; denn über göttliche Dinge und ihre Träger urtheilen setzt ein Wissen von den göttlichen Dingen voraus. Erhaben steht er daher über dem *ψυχικός*, dem er ein Räthsel ist, unerreicht von dessen unerleuchteter Urtheilskraft, für welche τὰ τοῦ πνεύματος Thorheit ist. Des Ap. Gedanke wird durch das von Edwards beigebrachte Wort Plato's (rep. 409) trefflich beleuchtet: *πονηρία μὲν γὰρ ἀρετὴν τε καὶ αὐτὴν οὐποτ' ἂν γνοίη, ἀρετὴ δὲ φύσεως παιδευομένης χρόνῳ ἅμα αὐτῆς τε καὶ πονηρίας ἐπιστήμην λήψεται* \*). — *ὁ πνευματικός*) der Geistbegabte, vom Geist Erleuchtete und Geleitete. Vgl. *πνευματικῶς* V. 14. — *πάντα* (s. d. krit. Anm.) erleidet im Zusammenhange keine weitere Beschränkung; es bezeichnet alles, was sich der Beurtheilung des Geistlichen darbietet, so dass es also nicht bloss auf τὰ τοῦ πνεύματος geht, deren ἀνακρίνειν Seitens des πνευματικός selbstverständlich ist, sondern alle Objecte meint, die in den Kreis seines Urtheils treten. ITh 521. Wie oft hat Paulus selbst diese ἀνάκρισις πνευματικὴ auch in nicht zur Lehre gehörenden Dingen unter den verschiedensten Lagen bewährt, z. B. in seiner weisen Benutzung der Umstände bei Verfolgungen und Verantwortungen, auf seiner letzten Seefahrt, in seinen Urtheilen über Ehesachen, Rechtsstreitigkeiten, Slaverei, Collecten-

\*) Die Aussage fordert zum Vergleich mit der jüngeren Stoa auf. P. betrachtet als das *κρίτηριον* für die richtige Beurtheilung von Sachen und Personen, von Göttlichem und Menschlichem, — denn die Beurtheilung dieses ist durch jenes bedingt — das *πνεῦμα*, d. h. die in dem Menschen schöpferisch wirkende, ihm mitgetheilte Gotteskraft. Auch die Stoa hat kein angelegentlicheres Interesse, als das *εἶδέναι τὰ μέτρα καθ' ἃ κρίνεται ἄνθρωπος ὑπ' ἀνθρώπου* (Arr.-Epikt. II, 13, 116), die Erkenntniss und die richtige Anwendung des *κρίτηριον* τῆς ἀληθείας oder τῶν κατὰ φύσιν. Sie findet es in dem sittlichen Gebrauch der Vernunft, der zur Erkenntniss des Weltzusammenhanges und zu freier Einstimmung in dessen Nothwendigkeit führt. Die Natur, d. h. seine Vernunft unterrichtet den Weisen über die Werthe des Lebens und lehrt ihn unterscheiden, was ihn innerlich frei erhält und was als ein äusseres Begegniss oder ein äusserer Besitz ihn knechtet (Arr.-Epikt. I 1, 11, 8—15. 34—40. III 22, 53: *γνώθι σαυτόν, ἀνάγκη τὸ δαιμόνιον, ὅλχα θεοῦ μὴ ἐπιχειρήσης*). Der Gläubige wie der Philosoph üben beide ein ἀνακρίνειν aus, beide sind sich bewusst, über jedem Urtheil der draussen stehenden sich zu halten, aber ihre Voraussetzungen sind ebenso entgegengesetzt, wie die Folgerungen. Die Weltbeurtheilung des Stoikers führt ihn unter Umständen zum Selbstmorde (Arr.-Epikt. I 9, 11f. 24, 20): „die Thür steht offen!“ — die Weltbeurtheilung des Christen führt zum sieghaften Selbstgefühl des erlösten Gotteskinds. — Das hier mit so starkem Nachdrucke gebrauchte ἀνακρίνειν dürfte ein Schlagwort der dunkelhaften Korinther gewesen sein (Schnedermann).

sachen. Alles weiss er hierbei unter das Richtsicht eines höhern geistlichen Gesichtspunktes mit bewundernswürdiger Sicherheit, Klarheit und Unbefangenheit tactvoll zu stellen. Eben hierher gehört seine Menschenkenntniss in ihrer Würdigung der verschiedenen Persönlichkeiten, seine Anbequemung an gegebene Verhältnisse, sein mächtiges Selbstzeugniss II 64f., die edle Unabhängigkeit vom Irdischen I 720f. Phil 411f.\*). — ὑπ' οὐδενός) nämlich der nicht πνευματικός ist. Diese Bestimmtheit folgt aus ὁ πνευματ. ἀναρρίνει πάντα. Vgl. auch I Joh 41. Der seelische Mensch gleicht eben dem Geist, den er begreift. P. denkt hier wohl auch an τοὺς αὐτὸν ἀναρρίνοντας. 43. 93 (Holsten). Aehnlich kann der Blinde (Chrys. und Theophyl.) nicht den Maler, der Taube nicht den Musiker beurtheilen. — Wie man katholischerseits den der Kirchen-Autorität entgegenstehenden V. 15 sich dienstbar gemacht hat, s. z. B. bei Corn. a Lap.: „Sin autem nova oriatur quaestio in fide aut moribus, eaque obscura et dubia, eadem prudentia dictat homini spirituali — —, ejusdem Spiritus iudicio recurrendum esse ad superiores, ad doctores, ad ecclesiam Romanam quasi matricem etc.“.

216. Beleg für das αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενός ἀναρρίνεται. „Denn um den πνευματικός zu beurtheilen, müsste man den Sinn Christi, dessen Inhaber wir πνευματικοί sind, erkannt haben und Christum meistern können“. Die Aussage kann als unvollständiger Syllogismus betrachtet werden, bei dem der Schlusssatz, als sich von selbst verstehend, nicht ausgedrückt ist. Der Obersatz ist in die Worte Jes 40<sup>13</sup> (wesentlich nach d. LXX) gekleidet, vgl. Rom 11<sup>34</sup>. Dasselbst geht κίριος zwar auf Gott, Paulus aber, die Worte frei zum Ausdruck seines Gedankens sich aneignend, überträgt, wie der Untersatz des Schlusses beweist, das Prophetenwort auf Christus, der sich eins weiss mit Gott (gegen Calvin, Grot., Ewald., Hofm.). Der νοῦς κυρίου ist daher der Inbegriff seiner Gedanken,

\*) Diejenigen, welche πάντα, das mit τὰ τοῦ πνεύματος V. 14 correspondirt, wider den Zusammenhang als Mascul. fassten, haben sehr ungleich erklärt; entweder: „quando audit alium loquentem vel docentem, illico dignoscere potest et dijudicare, utrum sit ex Deo necne“ (Bos, Alberti); oder: „ego quidem — — quemlibet profanum — — dijudicare adeoque a πνευματικοῖς s. vere collustratis dignoscere possum“ (Pott); oder: „convincere quemlibet profanum erroris potest“ (Nösselt, Rosenm.). Am ehesten wäre unter diesen Fassungen die erste zulässig, denn nach V. 14 kann ἀναρρ. nicht erroris convincere heissen (gegen Nösselt), und die Beschränkung von πάντα auf die Profanen ist willkürlich, wie sich aus πνευματικῶς ἀναρρίνεται V. 14 ergibt. Doch auch die erste Fassung beschränkt das ἀναρρίνειν ohne Grund auf das loqui oder docere.

Urtheile, Massnahmen, Pläne, deren Organ und Werkstätte der νοῦς ist, seine *Gesinnung*. Die Vorstellung ist wohl nicht identisch mit der des πνεῦμα Χριστοῦ (gegen Billr., Neand. u. V.), das vielmehr für Christus Organ des νοῦς ist und den νοῦς des Pneumatischen zum νοῦς Χριστοῦ erhebt, aber jener Gegensatz, der I 14<sup>14</sup> bei dem Glossenredner gemacht wird, findet bei Christus ebensowenig statt, wie bei Gott. Die LXX übersetzen כח sowohl mit νοῦς wie mit πνεῦμα. Vgl. I Esr II, 8. 9 (Lightfoot). — ὃς συμβιβ. αὐτόν) *qui instructurus sit eum*, d. i. um ihn (nach diesem Erkannthaben) zu belehren. S. über diesen Gebrauch von ὃς Kühner<sup>2</sup> II § 562<sup>4</sup>. Ueber das in der Bedeutung *instruere, docere* bei d. LXX häufige, aber bei Griechen (die in diesem Sinne προβιβάζειν sagen) nicht vorkommende συμβιβάζειν s. Schleusn. Thes. V. 154. Es heisst *collatis et constitutis argumentis edocere*. Act 9<sup>22</sup>. 16<sup>10</sup>. Ὅς συμβ. αὐτόν gehört wesentlich mit zur Begründung des ἐπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται, da die Beurtheilung der Fähigkeit des Belehrens (des Meisterns) voraussetzt. Letzteres müsste der, welcher die πνευματικοί beurtheilen wollte, da diese den Sinn Christi haben, an Christo zu üben im Stande sein. Gut Chrys.: ὃς συμβιβάζει αὐτόν οὐχ ἀπλῶς προσέθηκεν, ἀλλὰ πρὸς ὃ εἶπεν ἤδη, ὅτι τὸν πνευματικὸν οὐδεὶς ἀνακρίνει· εἰ γὰρ εἰδέναι οὐδεὶς δύναται τοῦ Θεοῦ (vielmehr Christi) τὸν νοῦν, πολλῶ μᾶλλον διδάσκειν καὶ διορθοῦσθαι. — ἡμεῖς δὲ νοῦν Χ. ἔχ.) *Propositio minor*, mit dem Nachdruck auf ἡμεῖς und statt κυρίου das erklärende Χριστοῦ setzend. Zur Sache vgl. V. 12. Paulus selbst schliesst sich unter die πνευματικοί mit ein. Diese sind die Inhaber (ἔχομεν) des Sinnes Christi. Denn da sie den Geist Christi haben (Rom 8<sup>9.16</sup>) und Christus in ihnen ist (Rom 8<sup>10</sup>. II 13<sup>5</sup>), so kann ihr νοῦς auch kein von dem νοῦς Χριστοῦ verschiedenartiges geistiges Vermögen, muss vielmehr damit so ideal identisch sein, wie Christus selbst in ihnen lebt (Gal 2<sup>20</sup>) und das Herz Christi in ihnen schlägt (Phl 1<sup>8</sup>) und er in ihnen redet (II 13<sup>5</sup>). Vgl. zu dieser Immanenz Christi in seinen Gläubigen die Idee Gal 3<sup>27</sup>. Rom 13<sup>14</sup>. Chrysost.: οὐ γὰρ Πλάτωνος, οὐδὲ Πυθαγόρου, ἀλλ' ὁ Χριστὸς τὰ ἑαυτοῦ τῇ ἡμετέρᾳ ἐνέθηκε διανοίᾳ. Thom. Aquin.: Recipimus in nobis sapientiam Christi ad iudicandum (Edwards). Die Beweisführung nicht erkennend haben Viele ἔχομεν *perspectam habemus* gedeutet, wie z. B. Grot.: „novimus Dei consilia, quae Christo fuere revelata“. — Der leitende Gedanke der ganzen Ausführung bestätigt die Wahrheit, dass nur unter gemeinsamen Voraussetzungen und Erfahrungen eine Verständigung und ein sachgemässes Urtheil möglich ist.

Anmerkung 1: I 26—16 ist eine Hauptstelle für die Ermittlung der Vorstellungen des P. von dem Wesen und den Wirkungen des heiligen Geistes. Zur Litteratur vgl. Schnedermann zu 210. Die Ausführung beweist, dass der Ap. ohne dialektische Ableitung religiöse Erfahrungen thetisch und axiomatisch anführt, deren Anerkennung seitens der Gläubigen er für selbstverständlich annimmt. Folgende Anschauungen treten hervor: 1. Der Geist ist das Organ des göttlichen Selbstbewusstseins, wie dies nach Analogie des menschlichen Geisteslebens, das Gott zum Schöpfer hat, anzunehmen ist. 2. Der Geist Gottes ist für den Gläubigen eine Gabe, die nicht als „transcendente Substanz“ ihm eignet, sondern in ihm in psychologisch controlirbarer Weise als plastische Kraft Ueberzeugung, Ausdruck der Ueberzeugung und ein über Menschenurtheil erhabenes Selbstgefühl wirkt. 3. Die Mittheilung der Offenbarung, die durch die Vernunft nicht erreicht und aus der Vernunft nicht abgeleitet werden kann, findet nicht auf enthusiastische und ekstatische Weise statt (λόγοι διδακτοὶ πνεύματος συγκρίνειν ἀνακρίνειν). (Daher die Kritik der Glossenrede C. 14). Vgl. S. 91. 101. 104. 107.

Anmerkung 2. πνεῦμα und σὰρξ sind die Kategorien, an denen P. über den sittlich-religiösen Gegensatz, den das Evangelium in die Welt gebracht hat, orientirt. An die beiden Begriffe reihen sich die Adjectiva πνευματικός, ψυχικός, σαρκικός (σάρκινος). P. hat keins von diesen Worten geprägt, aber der Sinn, in dem er sie braucht, ist nur aus seinem Sprachgebrauch verständlich. Dieser wiederum ist nicht in der Weise geschlossen, dass die Grenzen der Beziehungen scharf gesondert werden können. Den geschichtlichen Weg, die psychologischen Voraussetzungen und Vorstellungen, die P. mit den Kategorien σὰρξ und πνεῦμα verbunden hat, zu ermitteln, weist der Vergleich mit den Bestimmungen der antiken Popularphilosophie. Will man sie richtig verstehen, so darf der Gegensatz von Substanz und Kraft nicht in modernem Sinne auf sie angewandt werden. Der Stoiker sagt: πᾶν τὸ ποιοῦν σώμα ἐστιν (Diog. Laert. VII 56). Auch das AT trennt beide Vorstellungen nicht. Betreffs des πνεῦμα vgl. die Ausführungen bei Heinrici II 584—88. Ebenso erhielt die eigentümliche Ausprägung des σὰρξbegriffs zur Bezeichnung der verderbten Menschennatur, womit P. von dem alttestamentlichen Vorstellungskreise sich entfernt (doch vgl. zu 6 16. 15 50) und auch mit dem jüdischen Theologumenon von dem יֵצֶר הָרַע nicht übereinstimmt (Weber Altsynagogale Theologie 220f.), vielleicht ihren Anstoss durch die Verhandlungen der Zeitphilosophie. Epikur hatte den Sitz von Lust und Schmerz in der σὰρξ gesucht und sie zur Trägerin dessen gemacht, was er Seligkeit (μακαριότης) nennt. Die weise Erkenntniss ihrer Genussfähigkeit und die Einhaltung der Grenzen derselben ist der Inbegriff dieser Seligkeit (Usener Epikurea 72. 75). In dem Streit

der jüngeren Stoa und der platonisirenden Philosophen gegen den Epikureismus wird daher die Frage nach der Bedeutung der *σάρξ* in lebhaften Antithesen verhandelt. Vgl. Arrian-Epikt. I 20, 17: *ἀν οὐκ ἔλθων Ἐπίκουρος εἶπη, ὅτι ἐν σαρκὶ εἶναι δεῖ τὸ ἀγαθόν* etc. I 23, 1. II 23, 20: *κράτιστον εἶναι τῶν ὄντων τὴν σάρκα, οὐδ' εἰ αὐτὴ ἡ σάρξ ἑαυτὴν ἔλεγεν εἶναι κράτιστον, ἡνέσχετ' ἂν τις αὐτῆς*; das bedeutete, so führt Epiktet aus, ebensoviel, als wenn die Schnecke ihr Glück in der Schale suchte. In gleicher Weise äussert sich Plutarch in seiner Streitschrift *Contra Epicuri beatitudinem*. Vgl. cap. 5 S. 1090<sup>a</sup>: *ἀλλ' ἀξιούμεν αὐτοὺς . . μὴ λαμβάνειν χαρὰς ἀρχὴν ἀπάσης (τῆς) τῆς σαρκὸς εὐστία-θειας*. cap. 9. S. 1092<sup>d</sup>. cap. 31 S. 1107<sup>b</sup> (Usener Epicurea S. 279f.). — Es ist auch für den Sprachgebrauch des P. bedeutsam, dass eben in diesen Moralcontroversen das von Aristoteles eingeführte Adjectiv *ψυχικός* im Unterschiede von *σωματικός* oft verwandt wird. Im Sinne der Antiepileureer bezeichnet es die übersarkische Stufe wahren Glücks, die von der *ψυχή* ihre Antriebe empfängt. So unterscheidet Plutarch die *ψυχικαὶ χαρὰι* von den *σωματικαὶ ἡδοναί* (a. a. O. 9. S. 1092<sup>d</sup>), und Epiktet weist nach, dass die *ψυχικὴ ἡδονή* nicht in der niederen Sinnlichkeit ihr Wesen habe; sie sei vielmehr eine *εὐλογος ἔπαρσις*. (III 7, 7f.). Dabei wird übersehen, dass Epikur *σάρξ* keineswegs im Sinne von *σῶμα* und überhaupt nicht als physiologische Kategorie denkt. *σάρξ* ist ihm nicht die niedere Sinnlichkeit, sondern der Inbegriff des zum Geniessen veranlagten Menschenwesens. Daher ist des Paulus *σάρξ*begriff das Widerspiel zu dem Epikureischen: das sündhafte Menschenwesen, das sich alle Kräfte des Leibes und der Seele dienstbar machen will. Auch dem P. ist *σάρξ* und *σῶμα* nicht einfach gleichgesetzt. Der Gegensatz der *σάρξ* ist nicht die *ψυχή* oder *τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου*. Wenn er daher *ψυχικός* und *σαρκικός* als Parallelbegriffe gebraucht, so würde Epikur nichts dagegen einzuwenden haben. Indem P. aber der *σάρξ* als conträren Gegensatz *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ* gegenüberstellt, erschliesst er eine neue Begriffswelt, in der *πνευματικόν*, was vom Geist herkommt, und *σαρκικόν*, was von dem sündhaften Menschenwesen herkommt, Angelpunkte bilden. *ψυχικός* mag P. übernommen haben. *σαρκικός*, das vor ihm niemals technisch verwandt ist, und *πνευματικός* hat er für seine Lehrzwecke in ganz originaler Weise ausgenutzt. Zwar eine Partei von Aerzten, die man *πνευματικοί* nannte (Galen, Kühn II 368. VIII 97), und die Rhetoren gebrauchten *πνευματικόν* zur Bezeichnung einer kraftvollen und durchgeistigten Rede, wie sie auch mit *πνεῦμα* und *δεινότης* die vis oratoria beschrieben (Ernesti Lex. technol. rhetor. lat. unter spiritus und vis). Quintilian sagt z. B. von der Dichtersprache (X 144 vgl. 127), sie sei plena spiritus (*πλήρης πνεύματος*). Aber die Formel des P. *ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως* (I 24) beweist, wie fern ihm der Gedanke an diesen Sprachgebrauch liegt.



Stellt er sich doch damit als den Mann, der die *πειθὴ σοφίας* verschmäht und die *δύναμις θεοῦ* durch sich zur Wirkung bringt, dar. Somit erklären und bestätigen gerade diese geschichtlichen Beziehungen die Eigenart des Paulinischen Begriffskreises.

### Kap. III.

31—4\*). Persönlich gefasster Uebergang zur prinzipiellen Erörterung über die Autorität und Verantwortlichkeit der Lehrer. P. hat 26—16 gezeigt, dass und warum ihm der ganze Weisheitsgehalt des Evangeliums zur Verfügung stehe und wem derselbe überhaupt zugänglich sei. Im Hinblick auf die Unklarheiten und den Streit in der Gemeinde ergibt sich daraus die Frage: Wie ist es zu erklären, dass des P. grundlegende Predigt so unsachlich beurtheilt wird? Die Antwort spricht den Korinthern das rechte Unterscheidungsvermögen zwischen der *σοφία τοῦ κόσμου* und der *σοφία τοῦ θεοῦ*, die P. verkündigt hat, ab. Dies war, als der Ap. ihnen das Evangelium brachte, ein natürlicher Defect (*σάρκινοι, νήπιοι ἐν Χριστῷ* V. 1), jetzt, da sie trotz des *πνεῦμα*, das in ihnen wirken soll, noch *ζῆλος*

\*) Zur Textkritik: V. 1. Für καὶ ἐγὼ haben **N**ABCEFG Minusk. Clem. Or. Chrys. Damasc.: *καγὼ*. — *σαρκίνοις* nach **N**ABC\*D\* 17. 71. Clem. Or. Nyss., *σαρκικοῖς* nach C<sup>2</sup>DeEFGLP Clem., Citaten b. Orig. Did. Epiph. Aus den zahlreichen Correcturen ersieht man, wie unsicher die Tradition ist. Und wie leicht konnte ν und κ von Abschreibern verwechselt werden. Meyer betrachtet die LA *σαρκινοί* als verursacht durch mechanische Wiederholung aus V. 3; *σάρκινοι* sei hier ebenso wie Rom 714 vorzuziehen. Die Sache liegt jedenfalls so, dass eine Gleichformung von *σαρκικοῖς* und *σαρκίνοις* oder eine Correctur des einen gleich möglich und verständlich ist. Daher muss die Beglaubigung entscheiden, die für *σαρκίνοις* spricht (gegen 7. Auflage). Die LA. *σαρκικοῖς* ist sehr gründlich vertheidigt von Reiche Comm. crit. I 138f. — V. 2. οὐδὲ gegen οὔτε durch alle Majuskeln und die meisten Väter gestützt. Jenes ist erforderlich (Fritzsche ad Marc. 157), ward aber sehr oft von den Schreibern mit οὔτε verwechselt. — *ἐτι* fehlt bei B. Da es bei νῦν entbehrlich schien, ward es wohl fortgelassen. — V. 3. καὶ διχοστασίαι fehlt bei **N**ABC, C. Minusk., Vers. u. Vätern. Meyer hält es für einen glossematischen Zusatz aus Gal 520. Gestützt wird es durch DEFGL It. Syr. utr. Ir. Chrys. Theod. Cyp. und ist sachlich hergehörig. — V. 4. *ἄνθρωποι* für *σαρκινοί* nach fast allen Majuskeln u. m. Vers. und Vätern. *σαρκινοί* ist durch die kritischen Zeugen (von Majuskeln haben es nur L u. **N**\*\*) so entschieden verurtheilt, dass die Lesung durch V. 3 veranlasst erscheint. Aus V. 3 ist auch οὐχί geflossen, statt dessen nach ABC**N**\* 17. οὐκ herzustellen ist.

und ἔρις hegen, wird ihr falsches Urtheilen zu einem sittlichen Mangel (σαρκικοί — κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν V. 3). Eben deshalb verkennen sie, dass der pädagogische Unterschied zwischen der Missionspredigt und der Unterweisung der τέλειοι (γάλα — βρώμα) kein grundsätzlicher Unterschied zwischen einer höheren und niederen Stufe der Weisheit ist. Dass aber dem Ap. es fern liegt, einen solchen grundsätzlichen Unterschied zwischen niederer und höherer Wahrheit zu denken und denselben auf das intellectuelle Gebiet einzuengen (Holsten, Schmiedel, Edwards. Vgl. zu 26), folgt daraus, dass er nach der Darlegung der Weisheit für die τέλειοι eben die Korinther, denen jene Darlegung nicht als etwas mitgetheilt ist, das für sie zu hoch wäre, nunmehr anredet: ἀλλ' οἷδὲ ἔτι νῦν δύνασθε (s. z. V. 3).

31. *Κἀγώ* und *ich*, um wieder auf mich zu kommen, Vgl. 21. Dort sagte P., was er ihnen gebracht hat, hier, wie er dabei sie beurtheilen musste. Die Fassung: *auch ich* (Meyer) führt zur Eintragung eines unausgesprochenen Vergleichs zwischen dem Ap. und andern Lehrern. — ἀλλ' ὡς σαρκίνοις) nämlich musste ich zu euch reden. S. Kühner<sup>2</sup> II § 597, 2k Diese Redekürze ist zeugmatisch. — *σάρκινος* unterscheidet sich von *σαρκικός* wie *carneus* und *carnalis*, *fleischern* und *fleischlich*. Jenes drückt die Wesenheit, dies die Richtung und Bestimmtheit, die dem Stammwort entspricht, aus. So *ἀνθρώπινος* und *ἀνθρωπικός* (Arr.-Epikt. I 4, 32. II 20, 18 und I 28, 25. II 20, 19 u. ö.), *δερμάτινος* und *δερματικός*. In *σάρκινος* liegt daher der Schwerpunkt in der Hindeutung auf die niedere Natur, die Schwäche und Hintälligkeit (Röm 7<sup>14</sup>) oder das bloss Natürliche (II 33), mit *σαρκικός* ist das Urtheil ausgesprochen, dass die niedere Natur in dem Menschen die Herrschaft ausübe. Dass die Grenzen der beiden Ausdrücke auch von P. nicht immer scharf eingehalten sind, beweist I 911. Röm 15<sup>27</sup>. Wie hier der Ausdruck gemeint ist, der die Korinther an die Zeit erinnern soll, in der sie zuerst das Wort vom Kreuz vernahmen, zeigt die nähere Bestimmung *ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ*. In ihrer christlichen Kinderzeit waren sie eben rücksichtlich des Wissens von der Offenbarung Naturkinder (Mt 16<sup>17</sup>). Die LA *σαρκικοί* verwischt diese Nuance, die, gerade weil P. V. 3 mit *σαρκικοί* einsetzt, die Aufmerksamkeit erregt. — *ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ* das vorherige *ὡς σαρκ.* erläuternde Charakterisirung ihrer christlichen Einsicht, wie sie in jener Zeit gewesen, auf welche οὐκ ἠδυνήθην etc. zurückblickt. Eine Abstufung zu *σαρκίνοις* (bezw. *σαρκίοις* — Holsten: als P. zu den Kor. kam, waren diese *σάρξ* und wurden *νήπιοι ἐν Χ.*) ist eingetragen. Zu

*νήπιοι* vgl. den analogen rabbin. Gebrauch von *חניכין* (sugentes) Schoettg. z. St., Wetst. zu IPt 22. Lightf. Hor. 162, und von *חניכין* b. Wetst. zu Mt 10<sup>42</sup>). Eine Beziehung auf die Taufe, die den vorher durch das *εὐαγγελίζεσθαι* Vorbereiteten zu einem *νήπιος ἐν Χ.* mache, welcher nun den ihm angemessenen Elementarunterricht (*γάλα*) empfangt (Meyer), ist um so weniger angezeigt, als auch die Beschränkung von *εὐαγγελίζεσθαι* auf den Unterricht von Ungetauften willkürlich ist. Ebenso wenig geben die Worte zu einem Schluss auf einen zweiten Aufenthalt des Ap. in Korinth einen Anhalt. — Mit *ἐν Χριστῷ* ist die spezifische Bestimmtheit des Begriffs der *νηπιότης* ausgedrückt; er geht auf den sittlich-religiösen Zustand, nicht auf das Alter oder sonstiges. Vgl. zu V. 6 und Kol 1<sup>28</sup>.

32. Im Bilde bleibend (vgl. Hbr 5<sup>12</sup>. IPt 22. Philo de agric. 2, 1 188) bezeichnet P. mit *γάλα* die dem Bedürfen der Unmündigen gemäss zubereitete Nahrung. Meyer bestimmt mit den m. auf Grund von Hbr 5<sup>12</sup>. 61f. *γάλα* als *τὴν εἰσαγωγικὴν καὶ ἀπλουτέραν τοῦ εὐαγγελίου διδασκαλίαν* (Basilus hom. I 403 ed. Paris 1638), und im Gegensatze dazu das *βρῶμα* als den weitem und höhern Unterricht, die *σοφία*, welche, im Unterschiede von der *γνώσις ἢ ἐκ κατηχήσεως* (Clem. Al.) unter *τελείοις* vorgetragen wird. (Vgl. Suicer. Thes. I, 721. 717. Wetst. z. St., dessen Belege zugleich die weite Verbreitung der Metaphern, die von dem Ernährungs- und Verdauungsprocess entlehnt sind, belegen.) Da aber nach des Ap. Lehre der Inhalt des Evangeliums grundsätzlich sich gleich bleibt, woher auch der *λόγος τοῦ σταυροῦ* als Weisheit bestimmt wird (18. 24), handelt es sich ihm nur um Unterschiede in Form und Fassung der Verkündigung, welche die Pädagogie in der Ausübung seines Amts ihm zur Pflicht machte. Zur Verdeutlichung darf an den Unterschied der Synoptiker und des Johannesevangeliums erinnert werden. S. zu 26. 31. Zum Zeugma (vgl. Hom. II. 9 546. Od. v, 313. Hesiod. Theog. 640) s. Lk 164. Winer<sup>7</sup> § 66, 2. 578, zu *ἐπότησα* mit doppeltem Acc. Plato 247E: *ὁ ἡνίοχος τοῖς ἵπποις νέκταρ ἐπότησε*. — Umgekehrt ist I 97 *ἐσθίειν* für *πίνειν* gebraucht (Edwards). — *ἐδύνασθε* *ihr waret noch nicht stark und kräftig*. Welche Schwäche gemeint sei, ergibt der Context; im Bilde die leibliche, in der Anwendung die geistige. Vgl. zum absoluten Gebrauch von *δύναμαι*, *δυνατός* etc. (welcher die Ergänzung durch *ἐσθίειν βρῶμα* u. dergl. ganz entbehrlich macht) Dem 484. 25. 1187. 8. Aesch. S. 40, 39. Plat. Men. S. 77B. Prot. S. 326C. Xen. Anab. 4, 5. 11. 7, 6. 37. IMak 5<sup>41</sup>. Schaef. zu Bos. Ell. S. 267f. —

ἀλλ' οὐδὲ ἔτι νῦν δύναται) ἀλλ' οὐδὲ ja nicht einmal (Winer 7 § 53 S. 551 f., Fritzsche zu Marc. S. 157). ἔτι erinnert daran, dass trotz der fünf Jahre, die zwischen ihrer Bekehrung und der Gegenwart liegen, ihr Zustand noch so viel zu wünschen übrig lässt. Wäre P. zwischendurch in Korinth gewesen, so hätte er es hier erwähnen müssen (Lightfoot). Die Bemerkung zeigt, dass man den Ap. durch die Beziehung von γάλα und βρώμα auf niedere und höhere Wahrheit in Widersprüche mit sich selbst verwickelt (vgl. zu V. 1). Nicht nur die Auferstehungsfrage (C. 15), sondern auch die Abhandlung über das Götzenopferfleisch und die Glossenrede mit ihrem Appell an die Einsicht der Gemeinde gehören doch, wenn irgend etwas, zu den Lehrstücken der christlichen Weisheit. Nirgends hält sich Paulus hier zurück, die letzten und tiefsten Entscheidungsgründe vorzulegen. Mit der Wendung, die Auferstehungsfragen „erlaubten keine Elementarbehandlung“, ist dieser Widerspruch nicht beseitigt, sondern allein durch die Anerkennung, dass Paulus zwar Stufen der Einsicht berücksichtigt, aber nicht die Mittheilung qualitativ verschiedener Lehre an die Inhaber der einen oder der andern Stufe billigt.

33. ὅπου) scheinbar gleich *quandoquidem* (s. Viger. ed. Herm. 431), aber das lokale Adverb weist auf das Gebiet hin, das durch die Herrschaft der σάρξ bedingt ist, die für die christliche Reife so verhängnissvolle Folgen hatte (112): *in dem Falle wo, wofern*. Hbr 9<sup>16</sup>. 10<sup>18</sup>. IV Mak 2<sup>14</sup>. 6<sup>34</sup>. 14<sup>11</sup>. Philostrate. Vit Appol. I 7, 4. Stellen aus Xen. b. Sturz III, 307. Thuk. 8, 27, 2. 8, 96, 1. Ebenso wird das hebräische כָּרָא (ἀνθρώπος) im Unterschiede von ψῶς (ἀνὴρ) gebraucht. Vgl. LXX Jes 29. 5<sup>15</sup>. 31<sup>8</sup> (Lightfoot). — ζῆλος) *Eifersucht*. — κατὰ ἄνθρωπον) *nach Menschenweise*. Vgl. Rom 3<sup>5</sup>. JSir 36<sup>28</sup> (33<sup>25</sup>): κατ' υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων εἶναι; oft auch bei Classikern, z. B. κατ' ἄνθρωπον φρονεῖν (Soph. Aj. 747. 764). Hier Gegensatz zu κατὰ πνεῦμα, der dem göttlichen Geiste gemässen Lebensrichtung; daher nicht verschieden von κατὰ σάρκα Rom 8<sup>5</sup>. — Ueber das Verhältniss der drei Worte ζῆλος, ἔρ., διχοστ. s. Theophyl.: πατὴρ γὰρ ὁ ζῆλος τῆς ἐριδος, αὐτὴ δὲ τὰς διχοστασίας γεννᾷ. — Zu οὐχί vgl. Beng.: „nam Spiritus non fert studium partium humanarum“. Ζῆλος und ἔρις gehören unter die ἔργα τῆς σαρκός Gal 5<sup>20</sup>.

34. Γάρ) Erklärung über die ἐριδες. Damit lenkt P. zum Ausgangspunkte zurück und gewinnt den Uebergang zum zweiten Hauptstück der Erörterung über die Parteilungen. — ἀνθρώποι) Seltener Ausdruck, der wohl durch κατὰ ἄνθρωπον veranlasst ist. ἀνθρώποι steht mit prägnantem Nachdruck: *seid ihr nicht Menschen?* d. i. Leute, die im ungeistlichen

natürlichen Menschentreiben stecken, denen das göttliche Le-  
benselement in ihrem Dichten und Trachten abgeht. Vgl.  
Sap. 34. Xen. Anab. 6, 1, 26: *ἀνθρωπός εἰμι* (ich bin ein  
schwacher, fehlsamer Mensch). Dergleichen Sinnbeziehungen  
liegen nicht im Worte an sich, sondern im Zusammenhange.  
Vgl. IPt 42. Eph 4<sup>14</sup>. — P. nennt nur die zwei Parteien:  
*ἐγὼ* — *Παύλον* und *ἐγὼ Ἀπολλά*, nicht weil er es in diesem  
Abschnitte mit dem Gegensatz der Apollonier gegen ihn und  
gegen die, welche sich wider seinen Willen nach ihm nannten,  
zu thun hat (Meyer, Holsten, vgl. Einl. § 3 u. z. 1<sup>12</sup>), sondern  
weil seine Absicht, die Verwerflichkeit des Parteitreibens dar-  
zustellen, durch die Erinnerung an sein zuverlässiges, per-  
sönliches Verhältniss zu Apollos gefördert wurde und weil er  
ebenso hier wie 1<sup>13</sup> Anstand nimmt, auf Petrus zu exemplifi-  
ciren (vgl. zu 4<sup>6</sup>). — *ἐγὼ μὲν* Dieses *μὲν* steht nicht mit  
dem nachherigen *δέ* in logischer Beziehung. Ungenauigkeit  
in der Lebendigkeit der Gedankenfolge, wie denn oft auch bei  
Classikern aus gleichem Grunde dem *μὲν* — *δέ* die concinne  
Correspondenz entgeht (Bäuml. Partik. 168 f.).

35—15 \*). Erörterung des Verhältnisses der Lehrer zum  
Herrn und zu ihrem Werke: sie haben gar kein selbständiges  
Verdienst (V. 5—7); jeder wird nach seiner eigenen Arbeit  
seinen Lohn empfangen (V. 8. 9); insonderheit aber erwartet  
den auf den bereits gelegten Grund weiterbauenden Lehrer  
dereinst eine entscheidende Vergeltung nach Beschaffenheit  
seines Werks (V. 10—15). Dass dieser Abschnitt nicht bloss  
auf das Verhältniss des Paulus zu Apollos gehe, sondern über  
die Bedeutung der Lehrer und den Werth ihrer Arbeit über-  
haupt sich auslässt, beweist die bildliche Erörterung V. 10f.,  
welche ganz allgemein geltende Grundsätze darlegt. Eben

---

\*) Zur Textkritik: V. 5. *τί* nicht *τις* nach SAB Minusk.  
Vulg. It. Aeth. u. Lat. Vätern. Die Personennamen legten den  
Schreibern das Mascul. sehr nahe. — Die Ordnung *Παῦλος* — *Ἀπολλῶς*  
entstand aus V. 4, vgl. 112. — *ἀλλ' ἢ* vor *διάκονοι* (Optat.: utique  
ministri) ist durch das entscheidende Gegengewicht der Zeugen als  
Zusatz zur Bezeichnung des Sinnes: *nil nisi* charakterisirt. Sicher  
kommt die gut griechische Partikel nur II 113 und Lk 1251 vor. Vgl.  
Tisch. VIII. — V. 7. *ὁ φτεῦων* bis *καὶ τὸ πνεῦμα τ. θ.* V. 16 fehlen  
im griech. Texte von F u. in G. Beide Msc. lassen jedoch einen  
Raum frei; g bemerkt: deest in graeco. — V. 10. *τέθειται* in DELP,  
*ἔθηκα* in ABC. — V. 12. *τοῦτον* fehlt bei SAB C\* Sahid. Ambr. Das  
für den Sinn entbehrliche Wort ist durch DELP It. Syr. verhältniss-  
mässig gut bezeugt. *ἀργύριον* für *ἄργυρον* nach BCN. — V. 13. *τὸ*  
*πῦρ αὐτό* nach ABCP Minusk. Sahid. u. m. Vätern. Dagegen lassen  
*αὐτό* eben die Zeugen, welche V. 12 *τοῦτον* darbieten, fort, denen sich  
noch N zugesellt.



deshalb dient die Benutzung des Verhältnisses von P. u. Ap. zur Verdeutlichung des allgemein geltenden Grundsatzes. Vgl. zu 46. Hätte aber Petrus persönlich für die Gemeinde gearbeitet, so würde auch er genannt sein.

35. *Τί οὖν*) was demnach lässt die Frage als Folgerung aus jenem Parteiverhältnisse auftreten, so dass letzteres als die Voraussetzung desjenigen erscheint, was gefragt wird. S. Klotz ad Devar. 719. „Nach dieser Lage der Dinge muss ich die Frage aufwerfen“ u. s. w. Ungemein oft verwendet Epiktet in den *δατριβαί* dies *τί οὖν* bald selbständig, bald zur Einführung einer Frage, entweder um das Ergebniss zu ziehen und ein neues Moment zur Bewährung des vorhergesagten einzuführen (I 10<sup>19</sup>. Rom 39. 117), oder um einen Einwurf beizubringen (so P. 15<sup>35</sup>. Rom 9<sup>14. 30</sup>). Vgl. z. B. Arr.-Epikt. I 11, 5. 20. 22. 27. 10, 7. 8, 11. 15. Zu *τί* etc. vgl. I 29, 60: *τί γάρ ἐστι κύριος*. — *διάκονοι*) Diener sind sie, also nicht zu Parteihäuptern geeignet und bestimmt: *ἄλλος ἐστὶν ὁ δεσπότης, ἡμεῖς ἐκεῖνοι δοῦλοι*, Theodoret. Vgl. die entsprechenden Bezeichnungen *δοῦλος*, *ἐπηρέτης*, *λειτουργός*. — *δι' ὧν*) *per quos*, *non in quos*, Beng. Joh 17. Sie sind nur *causae ministeriales* in der Hand Gottes. — *ἐπιστεύς*.) wie 152. 11. Gal 2<sup>16</sup>. Rom 13<sup>11</sup> \*). — *καί*) und zwar. Nicht mit V. 6 ist *καί* — *ἔδωκεν* zu verbinden, weil V. 7 auf dieses *καί* — *ἔδωκεν* keine Rücksicht genommen ist. — *ἐκάστῳ ὡς*) Trajection für *ἐκαστος (διηκόνει) ὡς ὁ κ. ἔδ. αὐτῷ*. 717. Rom 12<sup>3</sup>. *ἐκ.* hat den Nachdruck. — *ὁ κύριος*) jenem *διάκονοι* correlat, ist hier Gott, wie das Folgende, besonders V. 9. 10 beweist. Vgl. II 64. Theophyl., Rückert, Godet beziehen es auf Christus. Godet beruft sich auf 125 und die Beobachtung, dass im NT *κύριος* allein in alttestamentlichen Citaten sich sicher auf Gott bezieht. Aber gerade unsere Stelle zeigt, dass die Beziehung von *κύριος* aus dem Zusammenhange zu ermitteln ist. Dazu hat ihre Verschiedenheit keine grundsätzliche Bedeutung, denn Gott wirkt in dem Gottesreiche und für dasselbe durch Christus.

36. 7. Angabe der verschiedenen *διακονία* beider und der Abhängigkeit von Gott, in welcher der Erfolg ihrer Thätigkeit stehe, so dass keiner irgend eine selbständige Geltung habe, sondern nur Gott. Die Lehrer sind mit Gärtnern verglichen.

\*) „gläubig geworden sind“, was aber hier beziehungsweise sowohl in Betreff des Anfangs als auch der Weiterförderung des Glaubens zu verstehen ist. S. V. 6. Das Gläubigwerden begreift verschiedene Entwicklungsstufen in sich. Röm 117. Joh 211. 1115. Schmiedel verneint dies.

— ἐφύτευσα etc.) Das Object ist nicht unbestimmt zu lassen (de Wette), sondern es ergibt sich aus δι' ὧν ἐπιστεύσατε V. 5, nämlich: der Christenstand der korinthischen Gemeinde. Dieser ist als ein Gewächs gedacht (vgl. Plat. Phaedr. 276 E.), das, insofern Paulus die Korinther zuerst gläubig gemacht und die Gemeinde gestiftet hat, von Paulus gepflanzt, von Apollos aber, insofern er nachher zur Befestigung und Entwicklung des Glaubens der Gemeinde und zu deren Zunahme thätig gewesen, begossen\*), von Gott, endlich, insofern unter seinem Einflusse (τῆς γὰρ αὐτοῦ χάριτος τὸ κατόρθωμα, Theodoret) die Arbeit beider Erfolg und Gedeihen gehabt hat, mit Wachstum gesegnet ward. Dieses Wachsenmachen ist die Gnadenwirkung, ohne welche schon das „granum a primo sationis momento esset instar lapilli“. Beng. Vgl. I 15 10. Act 16 14. 14 27. — Beachte den betonten Wechsel des Aorist's und Imperf. Letzteres weist auf die stetig begleitende Wirksamkeit Gottes. — ἐστὶ τι kann in dem Sinne: *ist etwas von Belang*, genommen werden (Act 5 36. Gal 2 6. 3. Plat. Phaedr. 242 E. u. ö. Xen. Mem. 2, 1, 12). Angemessener aber der entschiedenen Ablehnung von allem Menschenansehen ist es, τι allgemein zu fassen (vgl. 10 19), so dass von beiden in Vergleich mit Gott gesagt wird: *sie sind nichts*. — ἀλλ' ὁ αὐξ. θεός) nicht ἐστὶ τι (Godet), sondern: τὰ πάντα ἐστὶν (I 15 28. Kol 3 11), was nach der Absicht des Ap. aus dem Vorherigen zu entnehmen ist. Kürzung des Gegensatzes, vgl. 7 19 u. s. überhaupt Kühner II § 597, 2 N. GutTheophyl.: διδάξας, ὅτι θεῷ δὲ μόνῳ προσέχειν, καὶ εἰς αὐτὸν ἀνατιθέναι πάντα τὰ συμβαίνοντα ἀγαθὰ.

3 8. 9. Was folgt daraus für das Verhältniss der Lehrer unter einander? *Der Pflanzende hingegen und der Begiessende sind eins, jeglicher aber* (damit geht die Rede zu dem neuen Punkte von dem Lohn der Lehrer über) *wird seinen eigenen Lohn* u. s. w. — ἐν εἰσιν trotz der verschiedenen Arbeit ist der eine nicht etwas anderes als der andere. An sich kann ἐν εἰσιν gehen auf die Einheit des Wesens, des Wirkens, der Absicht, auf die Einerleiheit des Werthes, je nach dem Zusammenhange (11 5. Joh 10 30. 17 11. 21), hier: insofern beide als Arbeiter, als Diener Gottes in gleicher Abhängigkeit von Gott stehen. Theodoret: κατὰ τὴν ὑποουρίαν. — ἕκαστος δὲ etc.) πρὸς γὰρ τὸ τοῦ θεοῦ ἔργον παρα-

\*) Greg., Nyss., Ambr., Augustin. Ep. 48 u. a. Väter beziehen φυτεύειν auf den grundlegenden Unterricht des P. (die κατήχησις), ἐπότισεν auf das Taufen durch Apollos. Optat.: de pagano catechumenon feci, ille catechumenon baptizavit. Vgl. S. 13 f.

βαλλόμενοι ἐν εἰσιν· ἐπεὶ πόνων ἔνεκεν (d. i. angewandter Mühe und Arbeit halber) οἷον εἰσιν, ἀλλὰ ἑκαστος etc., Chrys. — ἴδιον) beide Male mit Nachdruck. Treffend Bengel: „congruens iteratio; antitheton ad unum“. Das λήψεται aber bezieht sich auf die Vergeltung des letzten Gerichts, V. 13f. — V. 9 giebt die Begründung, aber nicht für beide Hälften von V. 8, von denen die erste schon im Vorherigen erledigt ist (gegen Hofm., Holsten, Schmiedel), sondern für den mit δέ eingetretenen neuen Gedanken ἑκαστος — κόπον. Der Ton liegt ganz auf dem dreimal vorangestellten Θεοῦ. Denn da Gott es ist, dessen Gehülfen wir sind („eximium elogium ministerii“, Calv.), Gott, dessen Ackerland, Gott, dessen Gebäude ihr seid; so kann es nicht anders als mit jenem ἑκαστος — κόπον seine Richtigkeit haben, und der angemessene Lohn („secundum laborem, non propter laborem“, Calov.) kann keinem ausbleiben. — Das Mass des Lohnes ist die eigene Arbeit, die Treue 42. 915f. Vgl. das Gleichniss von den Talenten Mt 25<sup>14f.</sup> — Θεοῦ συνεργοί) denn wir (eure Lehrer) arbeiten mit Gott, dem obersten Herrn und Pfleger der Kirche, an einem Werke, das eben die Förderung der Kirche ist. Die Erklärung: Arbeiter, die mit einander für Gottes Sache arbeiten (Estius vorschlagsweise, Beng., Flatt, Heydenr., Olsh.), ist nicht mit Berufung auf I Th 32. Rom 163. 9. 21. Phl 225. 43 (II Mak 145. Plat. Def. 414 A. Dem. 68, 27. 884, 2. Plut. Per. 31. Bernhardt 171) als sprachlich falsch zu bezeichnen (Meyer, Godet), da die Präposition σύν in Compositis die Bedeutung des Gemeinsamen hat, ohne stets eine Relation zu fordern (II 124. 61. III Joh 8. Phl 317: συμμιμνηταί μου γίνεσθε). Sachlich scheint diese Fassung sogar vorzuziehen, da die Arbeit des διάκονος doch nur uneigentlich als „Mitarbeit“ in Beziehung auf Gottes Wirken gedacht werden kann. Auch die folgenden Bilder schliessen den Gedanken an eine Mitarbeiterschaft aus. συνεργοί und nicht wieder διάκονοι ist mit Rücksicht auf ἐν εἰσιν gewählt. Die Wendung συνεργὸς Θεοῦ kommt nur hier vor. συνεργασία, συνέργιον ist ein geläufiger Terminus der Genossenschaften (Oehler im ἔρανος Vindobonensis 1893 276—88). — Θεοῦ γεώργ. u. Θεοῦ οἶκ. stellt die Gemeinde, insofern sie der Gegenstand der Dienstwirksamkeit christlicher Lehrer ist, unter dem doppelten Bilde dar als ein Gott gehörendes Ackerfeld (γεώργ. Strabo 14. S. 671. Theag. b. Schol. Pind. Nem. 3, 21. Jes 613. Prv 2430), das bearbeitet, und als ein Gott gehörendes Gebäude (Eph 221), welches aufgeführt wird. — οἰκοδομή findet sich seit Aristoteles in der Literatur, auch

in metaphorischem Sinne. Es ist ein spätes Synonymon für *οικοδόμημα*. Buttman § 121.

310. Das erstere Bild (*γεάργ.*) hat dem Vorherigen zu Grunde gelegen (V. 6—8). Das zweite, neue Bild (*οικοδ.*) wird nun im Folgenden festgehalten bis V. 15, und zwar so, dass P. zuerst die Verschiedenheit von seiner und anderer Arbeit an diesem Baue angiebt, wodurch er den specifischen Werth seiner eigenen grundlegenden Arbeit sichert (91f. II 31f.), und dann auf die Verantwortlichkeit übergeht, welche die Fortbauenden vor dem Bauherrn tragen. In der Fortführung des Bildes wirkt der Gedanke an die Parusie durch. Daher wird es nicht geschlossen durchgeführt. — Die *χόρις* ist nicht das Apostelamt, mit welchem P. begnadet war (Rom 12<sup>3</sup>. 15<sup>15</sup>. Gal 1<sup>15</sup> al.), da zum Gemeindestifter nicht ausschliesslich ein Apostel erforderlich war (Rom, Kolossä), sondern die eigentümliche Gnadenbegabung, welche er von Gott für seinen Beruf als Heidenapostel empfangen hatte; und er war sich bewusst, dass er eben zum rechten Grundlegen befähigt und bestimmt war. Dass er dies hervorhebt trotz V. 8. 9 ist durch die apologetische Abzweckung veranlasst. Sein Selbstgefühl betreffs seiner Leistung schliesst aber das Bewusstsein von der Kraft, aus der die Leistung stammt, mit ein (15<sup>8—10</sup>). Daher: *κατὰ τ. χ. τ. θ. τὴν δοθεῖσαν μοι*. Röm 12<sup>3</sup>. 15<sup>15</sup>. 20. Eph 2<sup>8</sup>. Act 15<sup>11</sup>. — *ὡς σοφὸς ἀρχιτ.* als ein solcher verfahren, in dieser Qualität zu Werke gehend. Darin liegt die rechte, dem Zwecke des Gebäudes entsprechende Fundamentirung, deren Gegentheil die Sache eines unkundigen Architekten wäre. Ohne Fundament baut keiner, aber um dasselbe zweckgemäss zu benutzen, muss der Architekt *σοφός*, *kunstverständlich* sein (Ex 35<sup>10</sup>. Jes 3<sup>3</sup>. Arist. Eth. Nic. VI 7, 1: die *σοφία* ist die *ἀρετὴ τέχνης*. Daher ist Pheidias ein *λιθουργὸς σοφός* und Polykleitos ein *ἀνδριαντοποιὸς σοφός*. Andererseits Plato Polit. 259: *ἐργατῶν ἄρχων παρεχόμενός γέ που γνῶσιν, ἀλλ' οὐ χειροουργίαν*). — Was P. mit solchem Fundamente meine, sagt er selbst V. 11, Jesum Christum, ohne den (sowohl objectiv: ohne dessen Erscheinung und Werk, als auch subjectiv: ohne dessen gläubige Aneignung) eine christliche Gemeinde nicht möglich ist. Diesen Grund hat Paulus gelegt, insofern er Christum zum Eigentum des Glaubensbewusstseins der korinthischen Gemeinde gemacht hat. Vgl. z. Eph 2<sup>20</sup>. Das Bild V. 9 ist also in neuer Wendung ausgenutzt. Denn nach V. 9 müssten die korinthischen Christen gemeint sein. Hier aber ist der Vergleichungspunkt die Verantwortlichkeit der Lehrer für die Lehre. — *θεμέλιον*) Das Masculinum *ὁ θεμέλιος* (s. V. 11; daher mit

Ungrund von Ewald hier für Neutr. gehalten), von den alten Grammatikern (s. Wetst. zu V. 11) der *κοινῇ* zugesprochen, findet sich gewöhnlich nur im Plur.; im Singul.: II Tim 2<sup>19</sup>. Apoc 21<sup>19</sup>. III Esr 6<sup>20</sup>. — ἄλλος δὲ ἐποικοδο.) Damit ist jedweder spätere Lehrer der Kor gemeint: nicht mein, sondern eines andern Geschäft ist das Aufbauen, das Weiterbauen, die Arbeit aber bleibt trotz der verschiedenen Functionen eine grundsätzlich einheitliche. Unter dem Eindruck von V. 6—10 liegt es allerdings am nächsten, bei dem Singular ἄλλος nur an Apollos zu denken (Holsten). Dies ist aber sachlich ausgeschlossen durch die folgende Kritik des Fortbauens. Daher schlägt P. Ewald (N.JdTh 1893 479) vor, ἐποικοδομεῖ als augmentloses Imperfect zu lesen: ich legte (Grund, ein anderer (Apollos) baute fort. Jedweder Lehrer, der forthaut, achte darauf etc. Aber ἄλλος δὲ wird doch durch ἕκαστος δὲ aufgenommen und fortgeführt. Eine verschiedene Beziehung beider ist nicht angedeutet. Auch würde P. für den Fall, dass er sich und den ΑΛΛΟΣ (den man dann in ΑΠΟΛΛΩΣ umsetzen möchte) in Unterscheidung von dem ἕκαστος (den übrigen Lehrern) hätte zusammenfassen wollen, geschrieben haben: ἐγὼ μὲν τέθεικα, ἄλλος δὲ ἐποικοδομῆεν. — πῶς) d. i.: mit welchen Materialien. Ohne Bild: „Jeder habe Acht, welchen Lehrstoff (nach Inhalt und Form) er anwendet, um die auf Jesum Christum gegründete Gemeinde in ihrer Heilserkenntnis und Lebensverfassung weiter zu fördern und auszubilden“. S. z. V. 12. Das Bild wechselt nicht („ante fideles dixerat aedificium Dei, nunc aedificium vocat ea, quae in ecclesia Christiana a doctoribus docentur“, Grot.), sondern die οἰκοδομή ist, wie vorher, Christus, der lebendige Glaubensgrund der Gemeinde, welcher weiter aufgebaut, d. h. im christlichen Glauben und Leben fortgebildet ist durch die Arbeit der späteren Lehrer (12<sup>12f.</sup>). — Statt des Indic. ἐποικοδομεῖ wäre nach πῶς der Coniunctiv ἐποικοδομῇ correct. Vgl. 7<sup>32</sup>. Winer<sup>8</sup> § 5, 17.

311. Γὰρ) rechtfertigt die vorherige Mahnung, insofern sie ausschliesslich dem Aufbauenden gegeben ist. Eine religiöse Weltanschauung auszubauen ist etwas anders, als ihre Grundsätze auszusprechen. In der Anwendung und Erläuterung der Grundsätze tritt die Verantwortlichkeit der geistigen Arbeit für die Offenbarung hervor (vgl. dazu 1<sup>17f.</sup>). Danach ist auch das „zweitandere Evangelium“ zu beurtheilen, das Holsten u. a. II 114. Gal 1<sup>6.7</sup> finden. Ein Zwischengedanke zur Erklärung des γὰρ ist nicht einzutragen. Vielmehr verhält sich V. 11 nur vorbereitend zu V. 12, wo dann das mannichfache πῶς des ἐποικοδομεῖν dargestellt wird. — δύνα-



ται) kann, nicht: darf (Grot. u. a.); denn es ist ja von der christlichen Gemeinde die Rede, deren Bau eines anderen Fundamentes unfähig ist. — *παρὰ τὸν κείμενον*) d. i. *verschieden von dem, welcher gelegt ist*. Ueber *παρὰ* nach *ἄλλος* in diesem Sinne s. Ast. Lex. Plat. III. 28. Der vorhandene Grund ist der von Paulus gelegte (nach V. 10, so z. B. de Wette, Neand., Maier, Hofm.). — Beachte noch, dass P. *Ἰησοῦς Χριστός* wohl mit Absicht gesagt hat, den geschichtlich erschienenen persönlichen Christus nachdrücklich bezeichnend. Dieses *ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός* ist die Summe des christlichen Grundbekenntnisses, Joh 17 3. Phl 2 11. Act 4 10 f.

312. *εἰ δέ*) stellt weiterführend das Verhältniss des Aufbauenden dem des Grundlegenden (V. 11) gegenüber. Die bildliche Ausführung gewinnt an Lebhaftigkeit durch das Asyndeton. Winer<sup>7</sup> § 58, 7. 494. — Betreffs des Vergleichungspunktes ist zu beachten: 1) Es ist nicht von mehreren Gebäuden die Rede, als ob der *θεμέλιος* nicht eines Hauses, sondern einer Stadt gemeint wäre (Billr.). Dagegen entscheidet V. 16 so wie der Umstand, dass die Vorstellung, Christus sei das Fundament einer Gottesstadt, dem NT fremd ist. 2) Das Bild ist nicht über die Worte hinaus zu zerlegen (wie z. B. Grot. that: „proponit ergo nobis domum, cujus parietes sint ex marmore, columnae partim ex auro partim ex argento, trabes ex ligno, fastigium vero ex stramine et culmo“), sondern es stellt ein auf dem vom Baumeister gelegten Fundamente sich erhebendes Gebäude dar, zu dessen Herstellung die verschiedenen Bauleute nach Einsicht und Vermögen verschiedene Baustoffe anwenden, die werthvollsten und haltbarsten bis herab zu den geringsten und haltlosesten. Was die Bestimmung der verglichenen Grössen anlangt, so scheiden sich die Erklärer in zwei Gruppen, je nachdem sie an Personen oder an Lehrarbeit denken, deren Schicksal im Bilde beschrieben werde. An sich ist beides möglich, wie auch die Saat in den Gleichnissen der Evangelien bald auf das Wort Gottes bald auf die vom Worte Gottes Erzeugten geht. Hier jedoch entscheidet der Zusammenhang für die Beziehung auf die Lehre. Die neben einander gestellten Beispiele von Baustoffen bedeuten die verschiedenen Lehrstoffe, welche von Lehrern angewendet und mit dem Glauben an Christum in Verbindung gesetzt werden, um die christliche Bildung der Gemeinde zu entwickeln und zu vollenden \*). Sie sind entweder, wie Gold, Silber und köstliche Steine (Marmor u. dergl.,

\*) Treffend Luther's Glosse: „Das ist vom Predigen und Lehren

IKön 5 17, vielleicht auch Edelsteine Jes 54<sup>11. 12</sup>), von hohem Werthe und feuerbeständig, oder aber, wie Hölzer, Heu, Halm (*καλάμη*, nicht gleich *κάλαμος*, Rohr; s. Wetst. u. Schleusn. Thes., zur Sache Verg. Aen. 8, 654: Romuleoque recens horrebat regia culmo), von geringem Werthe und vergänglich \*). Jene bestehen bei der Prüfung in ihrer ewigen Wahrheit, diese werden zu nichte, d. i. sie werden als nicht zur ewig bleibenden *ἀλήθεια* gehörig offenbar und machen keinen Bestandtheil der dann eintretenden vollkommenen Erkenntniß (13<sup>12</sup>) aus. In der Hauptsache erklären so Clem. Al., Ambros., Lyra, Erasm., Luther, Beza, Calvin, Grot., Estius, Calov., Neander, de Wette, Osiand., Ewald, Maier, Godet, Schnedermann, Schmiedel. Vgl. Theodoret: *τινὲς περὶ δογματῶν ταῦτα εἰρήσθαι τῷ ἀποστόλῳ φασίν*. Doch ist bei dieser Deutung zu beachten: 1) dass die einzelnen Materialien nicht auf bestimmte namhafte Dogmen gedeutet werden, obwohl im allgemeinen die stufenweise Verschiedenheit der Bestandtheile in beiden Classen nicht zu verkennen ist; 2) dass die zweite Classe keine geradezu widerchristlichen Lehren in sich fasst (daher V. 15: *αὐτὸς δὲ σωθήσεται*), vielmehr vorwiegend an die Art und Weise des Lehrers, durch welche die Kraft der Wahrheit entleert wird (1 17f.), zu denken ist (daher V. 13: *ὅποῖόν ἐστιν* \*\*), 3) dass P. die Früchte des Weiterbauens in der sittlich und religiös fruchtbaren Gesinnung der Gläubigen anschaut. Diejenigen, die nicht an die Lehrarbeit und ihre Ergebnisse, sondern an Personen bei den Bildern denken, kommen zu sehr verschiedenen Bestimmungen. Am nächsten der vertheidigten Fassung stehen Orig., Augustin u. a. KV., Osiander, Billr., welche an die durch Führung des Lehramtes gezeitigten Früchte in der Gemeinde denken, aber schief ist es, die Bilder von der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der Zuhörer zu erklären (Theodoret: Gold u. s. w. bezeichne *τὰ εἶδη τῆς ἀρετῆς*, Holz u. s. w. *τὰ ἐναντία τῆς ἀρετῆς, οἷς ἡντρεπισται τῆς γέννης τὸ πῦρ*), oder von den würdigen und unwürdigen Gemeindegliedern selbst, welche von den Lehrern gebildet würden (Bengel, Hofm.). Gegen diese Deutungen spricht 1) die dadurch bewirkte Inconcinuität des Bildes. Denn ist der Grund, welcher gelegt wird, der Inhalt der

---

gesagt, die zu des Glaubens Besserung oder Geringerung gelehrt werden“.

\*) Vgl. zum ersten Apok 21 18. 19, zum zweiten Midr. Tillin 119, 51 von Irrelhern: *Sicut foenum non durat, ita nec verba eorum stabunt in saeculum*.

\*\*) In diesem Sinne betrachtet Luther den Jakobusbrief als eine „stroherne Epistel“.

ersten Verkündigung, Christus der gekreuzigte, so muss das Material des Fortbauens der Inhalt der weiteren Lehrarbeit sein; 2) stimmen diese Deutungen mit dem Sinne des zuerst gebrauchten Bildes vom Begiessen nicht; 3) würde, wenn das *ἔργον*, welches verbrennen wird (V. 15), der bezügliche Theil der Gemeinde sein soll, nicht dazu passen, dass der betreffende Lehrer, welcher dies verschuldet hat, gleichwohl noch die Heilsrettung erlangen wird \*).

3 13. Nachsatz: „so wird, was jeglicher an dem Bau gearbeitet hat (*τὸ ἔργον*), nicht verborgen bleiben“ (*φανερὸν γενήσ.*). Nun die Begründung dieser Versicherung: *ἡ γὰρ ἡμεῖρα δηλώσει*, sc. *ἐκάστων τὸ ἔργον*. Der Tag ist der Tag der Parusie (vgl. II Th 1 10. Rom 13 12. Hbr 10 25), was aus dem Folgenden bis V. 15 einleuchtend ist. So richtig Tertull. C. Mc 42. Orig. De princ. 2, 11. 6 (*πῦρ καθάριστον*), Cypr. Ep. 42. Lactant. Inst. 7 21 u. a. KV. Bengel, Rückert, Olsh., de Wette, Hofm., Godet, Edwards, der auch auf die Anspielung in der Didache § 16 aufmerksam macht: *καὶ ἥξει ἡ κρίσις τῶν ἀνθρώπων εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας*. Willkürlich ist die Deutung von Aelteren auf die Zerstörung Jerusalems, welche die Nichtigkeit der jüdischen Lehren enthüllen werde; ebenso die Deutungen von der Zeit überhaupt (vgl. dies docebit:

---

\*) Von sonstigen Erklärungen verdienen noch folgende Erwähnung: Rückert, auf eine bestimmte Deutung verzichtend, will sich nur an die allgemeine Wahrheit halten: von der Art und Weise, in welcher das Lehramt geführt werde, hange es ab, ob der Lehrer Lohn oder Schaden haben werde; wer auf guten Grund (? vielmehr: auf den Grund) in rechter Art weiter baue, habe Lohn davon; wer Ungehöriges und Unhaltbares hinzuthun wolle, nur Verlust und Schaden. Aber das überlegt ausgeführte Bild fordert eine bestimmtere Deutung. Es fordert zu einem Urtheil darüber auf, worin das in rechter Art geschehende Weiterbauen bestehe, und was ungehörig und unhaltbar hinzugehan werde. Olshausen deutet nicht von der Lehrwirksamkeit, sondern von der (rechten oder verkehrten) individuellen Thätigkeit der Heiligung von Seiten jedes Gläubigen überhaupt. Unrichtig, weil, wie V. 6f. der Pflanzende und Begiessende, so hier der Grundlegende und Aufbauende Lehrer sein müssen, und weil der Bau die Gemeinde ist (V. 9), die durch den Lehrer gebaut wird. Die Vorstellung von der Gemeinde als eines Baues mit persönlichem Grunde (Christus) und aus Personen bestehend (vgl. II Tim 2 20. IPt 2 4f.) bleibt auch bei der oben vorgeschlagenen Fassung bestehen. Das Weiterbauen auf dem gelegten persönlichen Grunde, theils mit Gold u. s. w., theils mit Holz u. s. w. ist eben die Lehrarbeit, durch welche die Entwicklung und Erweiterung der aus Personen bestehenden Gemeinde verschiedenwerthig beschafft wird. Das *ἐποικοδομεῖν* geschieht an den Personen durch Lehren, welche die Baustoffe sind. — Zum Bilde vgl. Mal 3 3. 41, wo allerdings die Israeliten mit Gold, Silber und Rohr verglichen werden.

*χρόνος δίκαιον ἄνδρα δείκνυσιν μόνος*, Soph. O. R. 608. Stob. Ecl. I 234. — so z. B. Grot., Wetst.), oder von der Zeit der hellen evangelischen Erkenntniss (Erasm., Beza, Calvin), oder vom dies tribulationis (Augustin). — *ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλ.*) Für *ὅτι* ist weder *ὅτε* zu lesen (Bos, Alberti), noch steht jenes für dieses (Pott), sondern es ist causativ: weil er in Feuer offenbart wird, — der Tag nämlich (Hofm., Edwards, Godet, Krenkel), nicht: *τὸ ἔργον*, wie nach Ambros. u. Oecum., Luther u. a. wollen; denn so wäre es eine Tautologie mit dem Folgenden. — *ἐν πυρὶ* d. i. *von Feuer umfassen* (Bernhardy 209), so dass Feuer das Element ist, worin die Offenbarung des Tages vor sich geht. Denn Christus bei seiner nahen Parusie erscheint *ἐν πυρὶ φλογός* (II Th 18. Vgl. Dan 7. 9. 10. Mal 41), d. i. von flammendem Feuer umgeben (was nicht mit vielen: „unter Blitzen“ auszudeuten ist; vgl. vielmehr schon Ex 32 f. 19 18) vom Himmel kommend. Es ist dieses Feuer aber nicht, wie Chrys. will, das der Gehenna (Mt 5. 22. 29 al.); denn Christus erscheint in demselben, und es ergreift jedes *ἔργον*, auch das goldene u. s. w. und erprobt jedes, indem es das eine unverseht lässt, das andere verzehrt. An der richtigen Fassung von *ἡ ἡμέρα* scheitern die Erklärungen vom Zorne Gottes wider die Juden (Lightf. Horae), vom heil. Geiste, der erprobe, „*quae doctrina sit instar auri et quae instar stipulae*“ (Calvin), vom Feuer der Trübsal und Verfolgung (Augustin Civ. D. 21, 26, vgl. Jes 48 10. IPt 17. 4 12. Sir 25), und von einem fortgehenden geistigen Läuterungsprocesse der Kirche (Neand.). Ueberhaupt liegt es dem Ap. fern, eine sachliche Beschreibung der Vorgänge bei der Parusie geben zu wollen (s. z. V. 15). Er beschreibt bildlich die Bauabnahme. Die Idee ist daher: Die Entscheidung am Tage der Parusie wird es ausweisen, wie und mit welchem Erfolge jeder als Lehrer gearbeitet hat; hat einer Treffliches und Unvergängliches gelehrt, so wird es als zur göttlichen *ἀλήθεια* gehörig die endgültige Prüfung bestehen und überdauern; hat einer Geringwerthiges und Vergängliches gelehrt, so wird dieses durch die Entscheidung jenes Tages ausser Bestand treten, hinfällig und zu nichte werden (vgl. z. V. 12). Diese Vorstellung kleidet Paulus, seinem Bilde von einem Gebäude angemessen, in die Form: An dem Tage des Herrn wird das Feuer, in dem er sich offenbart, das Gebäu ergreifen; dann werden die Bautheile, welche golden, silbern und von köstlichem Gestein sind, unverseht stehen bleiben, aber die nicht feuerbeständigen werden verbrennen. — *ἀποκαλύπτεται* Die Folge dieses Enthüllungs-actes ist jenes *δρῶσει*. Das Praes. bezeichnet das Ereigniss als zweifellos; der Satz ist ein Axiom. Zum zeitlosen Präsens

vgl. I Th 4<sup>10</sup>. 5<sup>2</sup>. — καὶ ἐκάστων etc.) nicht mit *οὕτως* zusammenhängend (Rückert), sondern mit dem Futursatze ἢ γὰρ ἡμ. δηλ. — ἔργον kann Nominat. (Krenkel) oder Accus. (de Wette, Meyer) sein; wahrscheinlich letzteres, denn auch sonst schaltet Paulus mit *ὁποῖον* eine Nebenbestimmung ein. Gal 2<sup>6</sup>. Die Rede schreitet vom allgemeinen zum besonderen fort: *Der Tag wird's ausweisen*, nämlich was jeder gearbeitet hat, und (nun die bestimmte Angabe der Qualität) *eines jeglichen Werk, wie es beschaffen ist*, — *das Feuer wird es erproben*. — αὐτό wohl nicht zu πῦρ (so 7. Aufl.): *ignis ipse*, d. i. das Feuer (in welchem die ἀποκάλυψις des Tages geschieht) durch seine eigene Wirkung, ohne anderweitige Vermittelung. Besser wird es als zurückweisendes Object von δοκιμάσει genommen (Hofmann, Krenkel, Lightfoot). Es weist auf den Hauptpunkt zurück. Vgl. Joh 15<sup>2</sup>. — δοκιμάσει) „probat, non: purgabit. Hic locus ignem purgatorium non modo non fovet, sed plane extinguit“, Beng. \*).

3 14. 15. Art und Folge dieses δοκιμάσει. — *μενεῖ* unverseht bleiben wird; nicht μένει (Text. rec.), denn V. 15 entspricht κατακαήσεται. — μισθὸν λήψ.) nämlich für seine Bauarbeit (ohne Bild: Lehrerlohn) von Gott, an dessen οἰκοδομή er gearbeitet hat. Rückert meint, Paulus trete hier stark aus dem Bilde; denn nicht erst, wenn das Werk im Feuer unverseht bleibe, werde der Bauende bezahlt. Allein der Bau ist noch in der Arbeit bis zur Parusie, so dass vor derselben kein Lohn erfolgen kann. Das Feuer der Parusie ergreift aber den noch in der Arbeit befindlichen Bau, und nun erhält nur der Lohn, dessen bislang gearbeitetes Werk sich als feuerfest bewährt. — Ueber die Form κατακαήσεται niedergebrannt werden wird (vgl. II Pt 3<sup>10</sup>), statt des attischen κατακαυθήσεται s. Thom. M. S. 511. — ζημιωθήσεται) Meyer, Godet, Lightfoot ergänzen τὸν μισθὸν, d. i. frustrabitur praemio. Vgl. z. ζημιοῦσθαι τι, etwas einbüßen, Mt 16<sup>26</sup>. Lk 9<sup>25</sup>. Phil 3<sup>8</sup>. Einfacher fasst man es im Sinne

\*) Für die Mythologie des Fegefeuers sind dieser und die folgd. V. neben II Mk 12<sup>43</sup> f. der locus probans. Vgl. Greg. Magn. Dial. 4, 39. Wie wenig beweiskräftig die Stelle dafür ist, erkennen von kathol. Exegeten Estius und Maier an. Dagegen spricht noch in's besondere: 1) zu ἀποκαλύπτεται ist ἡμέρα zu ergänzen, 2) es handelt sich nur um die Lehrer, 3) es handelt sich nicht um eine Busse oder Reinigung, sondern um eine Probe, 4) das Feuer wirkt bei dem Acte der Parusie. Vgl. Edwards, Lightfoot und vor ihnen Scaliger und Calov. Zur religionsgeschichtlichen Ableitung der Vorstellungen vom Fegefeuer vgl. die Erörterungen von Maas Orpheus (1895, 207 f. besonders 228 f.) über die orphischen Bilder in der Prätextatuskatakomben, welche die Ankunft der Vibia in der Unterwelt darstellen.



von *multari*. Das Wort klingt ebenso wie *σώζεσθαι ὡς διὰ πυρός* an Ausdrücke gerichtlicher Praxis (Valck., Heinrici). Der Gedanke ist: er wird als Strafe die Vernichtung seines Werkes erfahren. Seine Strafe besteht in der bitteren Erkenntniss, umsonst gearbeitet zu haben. An Entsetzung (Grot.) ist nicht zu denken, da von der Zeit der Parusie die Rede ist. Das ζημ. mit Vulg. (Hofm.) durch *detrimentum patietur* zu erklären, ergiebt eine zu unbestimmte Vorstellung, die doch erst aus dem Gegensatz von μισθ. λήψ. der nähern Sinnbestimmung bedürfte. Zur Sache II Joh 8. — αὐτός δὲ σωθήσεται, οὕτω δὲ ὡς διὰ πυρός) Um nicht missverstanden zu werden, als spreche er mit seinem ζημιωθήσεται solchen Lehrern die Theilnahme am künftigen Messiasheile überhaupt ab, fügt P. hinzu: *er selbst aber wird gerettet werden, so jedoch wie durch Feuer hindurch*. Zu διὰ vgl. Winer 7§ 51. 452. αὐτός hat seine Beziehung auf das Loos des Werks: jenes geht unter, er selbst aber u. s. w. Unrichtig meint Rückert, der Bauende sei jetzt als Bewohner gedacht. Paulus stellt sich den Bauenden vielmehr noch mit dem Werke, welches er aufgebaut, in dem Hause beschäftigt vor; da ergreift das Feuer das Haus; er flieht und findet noch Rettung, jedoch nicht anders eben, als wie man durch Feuer hindurch gerettet wird. Eine solche Rettung pflegt mit Angst und schmerzlicher Verletzung verknüpft zu sein; daher die Idee dieser bildlichen Darstellung ist: er selbst aber wird die messianische *σωτηρία* \*) erlangen, jedoch nur dermassen, dass die Katastrophe der Parusie nicht ohne empfindliche Beeinträchtigung des Heilsgewinns für ihn ablaufen wird. In diesem Gedanken, dass es sich nicht sowohl um Strafe, als um Verlust, nicht um persönliche Läuterung, sondern um Prüfung bei der Parusie handelt, liegt ein Kriterium für die Veranlassung der 110f. charakterisirten Streitigkeiten. — Mit der Hauptsache dieser Deutung, dass nämlich σωθήσ. auf die messianische *σωτηρία* ziele, stimmen die meisten überein. Andererseits haben mehrere, wie Rosenm. u. Flatt, das Futur von der Möglichkeit gefasst (was schon die beiden vorherigen

\*) Denn er hat ja das Fundament beibehalten. Das messianische Heil aber ist die Gnadengabe für die an Christum Glaubenden überhaupt, während die „Lehrerseligkeit“ als μισθός (was die *σωτηρία* an und für sich überhaupt nicht ist) ein besonderer hoher Grad des Glücks im Messiasreich sein muss. Vgl. Dan 123. Mt 1928. Diese Erwartung entspricht dem apostolischen Selbstgefühl (915f.) und den Aufschlüssen Jesu. Ein zu bestimmter Ausdruck wird dieser Aussicht jedoch von Meyer gegeben, der nach Mt 2016 die ἔσχατοι mit den Unprobehaltigen gleich setzt.

Futura hätten verwehren müssen), und Grot hat einen problematischen Sinn (ebenfalls dem bestimmt behauptenden Sinne jener Futura entgegen) untergeschoben: „in summo erit salutis suae periculo. Etsi eam adipiscetur (quod boni ominis causa sperare mavult apostolus), non fiet id sine gravi moestitia ac dolore“. Ablehnen darf man aber nicht mit Meyer die Vergleichung sprichwörtlicher Wendungen mit *ὡς διὰ πυρός* („mit genauer Noth“ s. Grot. u. Wetst. z. St., Valck. 157). Vgl. Jes 43<sup>2</sup>. Amos 4<sup>11</sup>. Zach 3<sup>2</sup>. Psalm 65<sup>12</sup>. Jud 23. Denn ist auch das Bild mit Rücksicht auf V. 13 gewählt, so genügt doch nicht die Berufung auf Joh 1<sup>14</sup>, *ὡς* im Sinne einer Bekräftigung zu nehmen. Fremdartig ist die Beziehung auf das Feuer des Zornes Gottes (Hofm.), da ja das nämliche Feuer das Werk des einen wie das des andern ergreift, aber das eine als beständig bewährt, das andere verzehrt. Gut erläutert Beng. die Sache durch das Beispiel eines Schiffbrüchigen: „ut mercator naufragus amissa merce et lucro servatur per undas“. Andere (Chrys., Oecum., Theophyl.): er wird erhalten werden, so jedoch, als einer, der durch das Feuer der Hölle hin erhalten, nämlich ewig darin gequält wird. Aber nach V. 13 gestattet *πῦρ* keine Beziehung auf das höllische Feuer, und *σώζεσθαι*, das ständige Wort von der Rettung zum Messiasheile, kann am wenigsten in einem die Entscheidung der Parusie darstellenden Gemälde etwas anderes andeuten. — Zu dem springenden Punkt der Verbildlichung, dem Vorhalt der Verantwortlichkeit der Arbeit vgl. Arr.-Epikt. II 5<sup>22. 23</sup>: die Pflicht sei an dem gegebenen Stoffe zu erfüllen. *εἴτα ἂν ἐξέλθῃς μηδὲν παθὼν, οἱ μὲν ἄλλοι ἀπαντῶντές σοι συγχαρήσονται ὅτι ἐσώθῃς* etc.

3<sup>16—23</sup> \*). Nachdem vorher die Verantwortlichkeit der Lehrerarbeit veranschaulicht worden ist, äussert sich P. jetzt über die Verantwortlichkeit derer, die durch das rechte *οἰκοδομεῖν* Gottes geweihtes Eigentum geworden sind. Das Bild des *ναὸς θεοῦ* leitet über. Die Warnung V. 16. 17, welche die Anwendung den Lesern überlässt, führt zur abschliessenden Beleuchtung der Motive des Parteitreibens (V. 18—20) und zur grundsätzlichen Richtigstellung der Irrungen (V. 21—23). Es geht aus der Verbindung der Warnung vor Weisheitsdünkel und vor prahlerischem Geltendmachen einer Sonder-

\*) Zur Textkritik: V. 17. *τοῦτον* nach **NBCLP** Uebers. Vät., *αὐτόν* haben **ADEFG** Minusc. Syr. It. Vulg. Nach *εἴ τις* im Vorder Satze bot sich *αὐτόν* im Nebensatze als das Gewöhnlichere dar. *φθελῶν* (**DEFG**), *φθελῶ* **ABCN** Cap. (disperdet), Tert. (vitiabit). So mit Recht Tisch. VIII., Westc.-Hort. — V. 22. *ἔστιν* ist aus V. 21 wiederholt.

beziehung zu diesem oder jenem Lehrer (V. 21 *ὥστε*) hervor, dass der eigentliche Quellpunkt des Parteitreibens der hellenische Culturfehler einer Pflege intellectuellen Hypertrophie war (vgl. Einleitung § 3 S. 10f.).

316. 17. *Οὐκ οἶδατε, ὅτι* etc.) setzt überraschend ein und appellirt an das christliche Selbstgefühl der Leser. Es ist nicht Begründung von V. 15 (Billr.), da der Begriff *σωθήσεται*, obgleich durch *οὕτω δὲ ὡς διὰ πυρός* beschränkt, doch nicht einmal relativ dem *φθρεῖ τοῦτον ὁ θεός* V. 17 untergeordnet sein kann; die *φθορά* ist doch das Gegentheil der *σωτηρία* (Gal 6s). Ebenso ist die Beziehung auf die widerchristlichen Lehrer, „qui fundamentum evertunt et aedificium destrunt“ (Estius, Hofm. u. a.), eingetragen. Wäre sie beabsichtigt, so müsste man eben so sehr die ausdrückliche Bezeichnung einer Fundamentzerstörung, als insonders die Bezeichnung des gegensätzlichen Verhältnisses zum Vorherigen vermissen; Paulus müsste wenigstens, um verstanden zu werden, gleich nach V. 15 etwa fortgefahren haben: *εἰ δέ τις φθείρει* etc. Daher beginnt mit V. 16, und zwar in beabsichtigtem Asyndeton um so energischer eintretend, ein neuer Theil der Darlegung: *Wisst ihr nicht* \*), *was für ein Gebäude Gottes ihr seid, nämlich Tempel Gottes?* — *ναὸς θεοῦ*) Paulus denkt nicht (Theodoret u. a.) an mehrere Gottestempel (was der alt-heiligen Idee des einen Nationaltempels, die ihm wohl vorschwebte, fremd wäre, s. Philo de monarch. II, 1 634), sondern jede Christengemeinde ist ihm grundsätzlich nach ihrem geistlichen Wesen Tempel Gottes, die realisirte Idee einer wahrhaften Verehrungsstätte desselben. Jede Christengemeinde darf daher so beschrieben werden (Eph 2<sup>20</sup>—22. I Pt 2<sup>5</sup>; Barnab. 4. Ignat. Eph 9<sup>15.16</sup>), da sie aus vom Geiste erfüllten und geleiteten Persönlichkeiten besteht, welche für sich betrachtet gleichfalls ein Gottestempel sind (6<sup>19</sup>. Ignat. Phil. 7). In letzterer Hinsicht ist die namentlich der jüngeren Stoa ge-

---

\*) Diese lebhaft fragende Wendung, so häufig sie in diesem Briefe ist (5<sup>6</sup>. 6<sup>15f.</sup> 9<sup>13.24</sup>), findet sich sonst bei P. nur zweimal im Römerbrief (6<sup>16.112</sup>). Sie vergegenwärtigt eine der Gemeinde bekannte Wahrheit und ist daher als eine Erinnerung an des Ap. grundlegende Verkündigung zu betrachten. Andererseits findet sich das in Röm. u. Gal. häufig angewandte *μὴ γένοιτο* zur Zurückweisung einer religiös oder sittlich unmöglichen Folgerung nur einmal in dem Korbr. (1 6<sup>15</sup>). Beide Wendungen gehören zu den von Epiktet bevorzugten Formeln, die erste nach Massgabe der Absicht der moralischen Unterhaltungen im Singular (*οὐκ οἶδας (οἶσθα) ὅτι*; I 4<sup>16</sup>. 12<sup>12</sup>. II 5<sup>26</sup>. 8<sup>12</sup> u. ö.). Sie charakterisiren sowohl die Dialektik des Paulus, wie die des Epiktet als volkstümlich (vgl. Einleitung § 6, 3).

läufige Vorstellung von Tempeln, welche die Frommen seien, zu vergleichen (Valer. Max. 4, 7. 1 al. b. Elsner u. Wetst.). Das Verhältniss der Gemeinde und der Gemeindeglieder ist mit Bezug auf das Bild gut von Hervaeus (bei Edwards) bestimmt: *Simul omnes unum templum et singula templa sumus, quia non est deus in omnibus quam in singulis major.* Damit erledigt sich jeder Grund, diese Worte als Glosse und Missverständnis von 619 zu betrachten (Michelsen bei Baljon). — καὶ τὸ πνεῦμα reiht an (καὶ ist das explicative und), inwiefern sie ναὺς θεοῦ seien. Gott, wie er den wirklichen Tempel durch die שכינה erfüllt (Jes 6. Buxt. Lex. Talm. 2394), weilt und wirkt in dem idealen Tempel der Christengemeinde dadurch, dass der Geist, in welchem sich Gott selbst mittheilt, darin gegenwärtig lebt und waltet als schöpferische Kraft in den Herzen der Gläubigen (Röm 8. 9. 11. II Tim 1. 14). Aber darum ist nicht ἐν ἡμῖν auf die Individuen nach ihrem Gegensatz zum Ganzen zu beziehen (Rückert); denn die Gemeinde V. 17 als solche ist der Tempel (II 616f. Eph 2. 21f. Ez 37. 27). — Die Wendung ist hebraisirend für: ἐν οἷς τὸ πνεῦμα οἰκεῖ. Des Artikels, welcher erst V. 17 zurückweisend hinzutritt, bedurfte ναὺς, eben weil nur ein ναὺς θεοῦ vorhanden ist, nicht. Vgl. noch Sap 3. 14. II Mak 14. 35. Sir 51. 44.

317. Das Bild wird festgehalten: die Tempelschändung und ihre Strafe. Εἴ τις — ἅγιός ἐστιν) Nach Meyer (Godet bedingt) ist dies vom wirklichen Tempel gesagt, wo dann erst im folgenden οἰκνέες ἐστε ἡμεῖς die Anwendung auf die Gemeinde als den idealen Tempel liegt. Als Verderb des Tempels ward jede levitische Verunreinigung, so wie jede Beschädigung der Baulichkeiten und selbst jede Verwahrlosung in der Bewachung und Beaufsichtigung betrachtet. Maimon. De domo electa 110. 77. Deyling Obs. II. 505f. Der anerkannte allgemeine Grundsatz werde sodann auf die christliche Gemeinde angewandt. Jedoch fordert das φθείρει im ersten Gliede, das schon von Hesych. im Sinne von πλανᾶν genommen wird, auch für das erste Glied die concrete Beziehung auf die Gemeinde, es dient also zur Charakteristik der hier gerügten verderblichen Einwirkung, während φθερεῖ, das mit Nachdruck das zweite Glied einführt, das entsprechende Thun Gottes bezeichnet (vgl. Hofm.). Letzteres deutet auf den zeitlichen Untergang, die Todesstrafe, welche Gott über den Verderber seines Tempels bringen wird, wie φθείρω oft bei d. LXX von dem mit dem Untergange strafenden Gotte gebraucht ist. Gen 6. 13. Mich 2. 10. I Reg 2. 27 al. — τις geht nicht auf das Ich selbst, welches ein Tempel Gottes ist und sich selbstmörderisch gegen das πνεῦμα als seinem Wesen

fremdes Element wendet (Holsten). Wie fern dem Ap. dieser Gedanke liegt, zeigt das Loos, das er dem unbedachten Baumeister zuschreibt (3<sup>15</sup>, vgl. Godet), und die Warnung vor den Verstörern christlicher Lauterkeit II 113. — ἅγιος) als Gottes Wohnung, also unverletzlich und ohne schwere göttliche Strafe nicht zu verderben. — οἵτινές ἐστε ὑμεῖς) von welcher Beschaffenheit (nämlich ἅγιοι) ihr seid. Darin liegt der Untersatz des in V. 16 u. 17 enthaltenen Syllogismus: Wer den Tempel Gottes verdirbt, verderben wird den Gott, weil der Tempel heilig ist; heilig aber seid ihr als der geistliche Tempel; folglich wird, wer euch verdirbt, von Gott verderbt werden. Dass er in dieser Schlussfolge mit dem Verderb des (idealen) Tempels die Verschlechterung der Gemeinde von Seiten der Sectirer, und mit dem strafenden Verderben dieser ihre ἀπώλεια meine (die φθορά Gal 6s), überlässt P. den Lesern sich selbst zu sagen. Krenkel verkennt die Bedeutung von ναὸς ἅγιος, wenn er die Beziehung von οἵτινες auf das Vorhergehende beanstandet und den Relativsatz zum folgenden zieht. Vgl. die analoge Gedankenfolge 57. οἵτινες, das nicht für οἷ steht, geht auf ναὸς τ. Θεοῦ, welcher Tempel ihr seid, nicht in dem Sinne: *cujusmodi templa vos estis*, sondern mit Rücksicht auf den Collectivbegriff in ναὸς τ. Θ. Der Plural erklärt sich durch Attraction von ὑμεῖς und ist durch οἴδατε veranlasst. Winer 7 § 24, 2. S. 156. Vgl. auch Schmiedel. — 3<sup>16</sup>. u. 14 werden von Chrys., Theophyl. u. a. ganz willkürlich auf die Unzüchtigen C. 5 bezogen.

3<sup>18</sup>. Μηδεὶς ἐαντ. ἐξαπ.) Jetzt wendet sich P. direct an die Gemeindeglieder, denen das Unterscheidungsvermögen zwischen der σοφία τοῦ κόσμου und der σοφία τοῦ Θεοῦ abhanden zu kommen droht. Gut Theophyl. zu ἐξαπατ.: νομίζων, ὅτι ἄλλως ἔχει τὸ πρᾶγμα καὶ οὐχ ὡς εἶπον. — δοκεῖ) *wer dafür hält*, nicht: *wer dafür gilt* (Vulg., Erasm.); denn jenes war das Verwerfliche und Gefährliche. Vgl. 7<sup>40</sup>. 82. 10<sup>12</sup>. 14<sup>37</sup>. Gal 63. — σοφὸς εἶναι — τούτῳ) ἐν ὑμῖν gehört zu σοφὸς εἶναι. ἐν τῷ αἰ. τούτῳ bestimmt nicht das σοφὸς εἶναι ἐν ὑμῖν näher als ausserchristliches Wesen: wenn jemand vermeint, dass er weise sei unter euch in diesem Weltalter, d. h. wenn einer ein Weisesein in eurer Gemeinde, welches der Sphäre dieser vormessianischen Weltzeit angehört, für sich in Anspruch nimmt (Meyer, Holsten, Schmiedel), vielmehr bildet ἐν ὑμῖν zu ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ den conträren Gegensatz. Es giebt dem μωρός seine sachgemässe Einschränkung und schärft gegenüber der Dünkelweisheit, die in der Gemeinde gepflegt wird, das verdunkelte Verhältniss, in dem die echte christliche Weisheit zur ausserchristlichen Welt



steht, in Form einer Mahnung wieder ein. Dem αἰὼν οὗτος ist ja bei aller Philosophie und sonstigen Afterweisheit (120. 26) die wahre Weisheit, die nur in Christo ist (Kol 23), fremd und fern; dieser αἰὼν ist eine dem wahren Weisesein in der Gemeinde heterogene Sphäre, in der man den λόγος σοφίας (Kol 223) haben kann, aber nicht das Wesen. Sonach ist auch ἐν τῷ αἰ. τ. nicht seiner Stellung zuwider bloss zu σοφός zu ziehen (Erasm., Grot., Rück. u. V.), wobei man oft ἐν gleich κατὰ gefasst hat. Einer näheren Bestimmung durch ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ bedurfte aber σοφός um so weniger, als seine Beziehung durch δοκεῖ (1116) gesichert ist. Auch Orig., Cypr., Chrys., Luther, Godet u. a. verbinden so, entweder in dem ungefähren Sinne: „is a vulgo hominum pro stulto haberi non recuset“, oder mit genauerer Entwicklung des Sinnes, wie Hofm.: wer sich weise in der Gemeinde zu sein dünkt, „der ist es eben deshalb nicht, sondern muss es erst werden, muss zu diesem Zwecke ein in dieser gegenwärtigen Weltzeit Thörichter werden, weil seine Weisheit eine Weisheit dieser Welt und als solche in Gottes Augen Thorheit ist“. — μωρὸς γενέσθω) er entschlage sich seiner eingebildeten Weisheit und werde (durch Rückkehr zum reinen und einfachen, mit keinerlei Philosophie und Speculation versetzten Evangelium) ein solcher, der nun im Verhältniss zu jener Dünkelweisheit thöricht ist. — σοφός mit Emphase: wahrhaft weise. Kol 22. 3. Der Weg des christlichen sapere aude geht vom Thorwerden zur Weisheit, wie vom Blindwerden zum Sehen (Joh 939, vgl. Mk 1015). Ein Gegenstück ist die Aeusserung Epiktets über den σοφὸς μωρὸς II, 1513. 14.

319. Begründung des zum Zweck des γίνεσθαι σοφὸν geforderten μωρὸς γενέσθω. — τοῦ κόσμου τούτου) d. i. die der ausserchristlichen Welt (Menschheit) eigentümlich ist, wie die hellenische Sophistik, Redekunst u. s. w. Vgl. 121. 26. τούτου betont ebenso wie vorher in ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ stark den Gegensatz. — παρὰ τ. Θεῶ) iudice Deo. Rom 213. Winer 7 § 48 d. 369. — γέγρ. γάρ). Er fängt sie in ihrer List, d. h. da wo sie sich am sichersten dünken. Hiob 513 nicht nach d. LXX, doch eben so treffend, aber kraftvoller wie diese, den Sinn des Hebr ausdrückend (für καταλαμβάνειν — δράσσεσθαι, für φρονήσει richtiger πανουργία, αὐτῶν hat A. LXX). Da P. hier und in seinem zweiten Citat aus Hiob von der LXX abweicht, ohne genau dem Grundtexte zu folgen, so ist es wahrscheinlich, dass er Hiob aus einer anderen Uebersetzung kennen gelernt hat. Zur Sache vgl. Kautzsch De vet. test. loc. a Paulo ap. alleg. 68. Vollmer Die atl. Citate b. P. 22f. Beweisend ist die Stelle nicht für die Warnung

und Mahnung V. 18 (Hofm.), womit willkürlich über das unmittelbar dem γάρ Vorhergehende hinweggegriffen würde, sondern, wie auch V. 20 bestätigt, für das eben gesagte ἡ γὰρ σοφία etc. Zu πανουργία vgl. die hellenische Unterscheidung derselben von der wahren Weisheit bei Plat. Menex. 247 A: πᾶσά τε ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς πανουργία, οὐ σοφία, φαίνεται. — ὁ δρασσόμ. ist nicht „ex hebr. pro finito δράσεται“ (Pott nach Beza), sondern das Citat, dem Zusammenhange entnommen, ist kein vollständiger Satz. Vgl. Hbr 18. Winer 7 § 45. 6 330. Buttmann 250. — Zu δράσσεσθαι (δράξ die Handvoll) mit Accus. (gewöhnlich mit Genit.) vgl. Herod. 3 13. LXX. Lev 5 12. Num 5 26.

3 20. Πάλιν) übliche Citirformel Rom 15 10. Hbr 1 5. Mt 4 7. Das Citat ist Ps 94 11, durch σοφῶν (statt ἀνθρώπων), also durch das für die Verwendung in diesem Zusammenhange entscheidende Wort, vom Hebr. u. d. LXX abweichend; aber auch die Grundstelle zielt auf afterweise Menschen. — μάταιοι) eitel, Gedanken (denn auf διαλογ., nicht auf σοφ. hat jedenfalls Paulus bezogen) ohne wahren Gehalt. Vgl. Soph. Sal. 1, 3, 9, 14. Plat. Soph. 231 B: περὶ τὴν ματαιὰν δοξοσοφίαν.

3 21. Ὡστε) daher, folgert aus dem ganzen Abschnitt V. 10—20 (Hofm.) oder besser V. 5—20 (Schmiedel). Wenn auch μηδεὶς καυχάσθω etc. der Warnung μηδεὶς ἑαυτ. ἑξαπ. etc. V. 18 entspricht, so geht doch die nunmehr eingeführte, „grossartige Vorhaltung des Christenstandes“ über den unmittelbaren Zusammenhang hinaus. Wie das Rühmen an Menschen die Aeusserung des Parteitreibens war, und alles bisherige auf die Beleuchtung der falschen Urtheile, welche diese Verirrung bewirkten, abzielte, so wird nunmehr die Summe gezogen und zwar zugleich mit Rücksicht auf die Verhandlungen über das Wesen des Evangeliums (1 18f. vgl. besonders 1 31). — ἐν ἀνθρώποις) „id pertinet ad extenuandum“, Beng. Gemeint sind menschliche Lehrer, deren sich die verschiedenen Parteien wider einander rühmten (V. 5. 1 12). — Der Imperat. nach ὥστε (vgl. 4 5. 10 12. Phl 2 12) ist nicht davon regiert, sondern die mit ὥστε anhebende abhängige Rede wandelt sich in die directe. Klotz zu Devar 776. Ellendt, Lexic. Soph. s. v.: Quando cum imperativo dicitur, item rem faciendam certo documento firmat (Edwards). — πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστίν) Kürzester und stolzester Ausdruck für die herrliche Freiheit des Christenmenschen. πάντα hat den Nachdruck: nichts ausgenommen, alles gehört euch als Eigentum zu, so dass also Prahlerei mit Menschen, die mit Ausschliessung

anderer als Parteihäupter euer Eigentum sein sollen, eurem hohen christlichen Standpunkte ganz fremdartig ist. Beachte, dass nicht zu erklären ist, als ob stände: *ὑμῶν γὰρ πάντα ἐστὶν* (*illa vestra sunt, non vos illorum*, Beng.), dass vielmehr der Ap. eine Form des Parteibekenntnisses im Blicke hat, wie z. B. „Paulus ist mein“ oder „Kephas ist mein Mann“ u. dergl. So rühmte man sich, dem *πάντα ὑμ. ἐ.* entgegen, einzelner Persönlichkeiten, so wie eben der Schüler auf seinen Lehrer stolz ist und durch seinen Lehrer sich selbst heben möchte. In *πάντα ὑμῶν ἐστὶν* liegt die zwiefache Idee, dass alles bestimmt ist zum wahren Besten den Christen zu dienen (vgl. Rom 828f.), mithin ihr ethisches Eigentum zu sein \*), und dass ihnen im Messiasreiche die wirkliche *κληρονομία τοῦ κόσμου* (Rom 413f.) beschieden ist. Vgl. IVEsr 9<sup>14</sup>. Das gewaltige, wörtlich mit P. zusammenstimmende Schlagwort der Stoa: *τῶν σοφῶν τὰ πάντα εἶναι* (Zeno b. Diog. Laert. VII 1125) ist Ausdruck der Selbstvergötterung der Vernunft \*\*).

322. Stückweise Ausführung von *πάντα* mit Rücksicht auf die zu bekämpfenden Vorurtheile; dann nachdrückliche Wiederholung des Hauptgedankens *πάντα ὑμ.*, um V. 23 daran zu knüpfen. — *Παῦλος* — *Κηφ.*) denn sie sind bestimmt, an der Förderung des Christenheils zu arbeiten. Nicht *ἐγώ* schreibt P.; als Inhalt des Parteibekenntnisses erscheint er sich selbst als ein dritter; vgl. V. 5. — *κόσμος*) allgemein: denn die Welt, insofern sie im künftigen *αἰών* den Christen vermöge ihrer dann eintretenden Theilnahme am königlichen Amte Christi unterthänig sein wird (I 62. Rom 413. 817. IITim 212), ist, wenn auch jetzt nur noch ideal, der Bestimmung nach ihr Eigentum. Speciellere Worterklärungen von *κόσμος* in diesem triumphirenden Ergüsse, wie *reliqui omnes homines* (Rosenm.), die feindselige, ungläubige Welt (Hofm., Edwards, Schmiedel), sind dem Zusammenhange nicht entsprechend. Treffend Bengel: „*Repentinus hic a Petro ad totum mundum saltus orationem facit amplam cum quadam quasi impatientia enumerandi cetera*“. So richtet sich der Blick des Ap., wie um die Dürftigkeit des Parteitreibens da-

\*) daher Luther in der Glosse richtig folgert: „Darum hat kein Mensch Macht über die Christen Gesetze zu machen, die Gewissen zu binden“.

\*\*) Vgl. Diogenes bei Diog. Laert. VI 72: *τῶν θεῶν ἐστὶ πάντα, φίλοι δὲ οἱ σοφοὶ τοῖς θεοῖς, κοινὰ δὲ τὰ τῶν φίλων, πάντ' ἅρα τῶν σοφῶν*. VII 1, 119: *θείους τε εἶναι (τοὺς φιλοσόφους). ἔχειν γὰρ ἐν ἑαυτοῖς οἰονεὶ θεόν. Τὸν δὲ φαῦλον ἄθειον*. Seneca De benef. VII 2, 3: *emittere hanc dei vocem: haec omnia mea sunt*. Weitere Parallelen bei Wetstein.

durch desto heller in's Licht zu setzen, vom Concreten und Empirischen sofort zum allgemeinen Ganzen nach seiner irdischen Beschränktheit (κόσμος) und zu den Gegensätzen, welche dasselbe zuständlich (ζωή, θάνατος) und zeitlich (ἐνεστώτα, μέλλοντα) beherrschen. — ζωή — θάνατος) Vgl. die ähnliche Enumeration Rom 8<sup>38</sup>\*). Es ist nicht auf die Lehrer zu beziehen: „si vitam doctoribus protrahit Deus“ und: „si ob evangel. mortem obeunt“ (Grot.), noch mit Pott in: „Lebendes und Lebloses“ umzusetzen; ja nicht einmal die Beschränkung auf die Leser selbst („ihr möget leben oder sterben, so dient es zu eurem Besten“, Flatt) ist vom Text durch die Analogie der übrigen Punkte angezeigt. Vielmehr ist beides ohne alle besondere Beziehung zu belassen, so dass Leben und Tod überhaupt als stattfindende Verhältnisse in der Welt gedacht sind. Beide sind wie alles andere bestimmt, behufs der Heilsgewinnung den Gläubigen zu Gute zu kommen. Vgl. I 15<sup>19</sup>. Phl 1<sup>21</sup>. Rom 14<sup>7f</sup>. Theodoret.: καὶ αὐτὸς δὲ ὁ θάνατος τῆς ὑμετέρας ἐνεκεν ὀφελείας ἐπηνέχθη τῇ φύσει. — εἴτε ἐνεστώτα, εἴτε μέλλοντα) *Einstehendes* (was bereits im Eintretensein befindlich ist, z. Gal 14) und *Zukünftiges*, ist ebenfalls ohne Näherbestimmung zu lassen.

3<sup>23</sup>. Worauf gründet sich dieses Hochgefühl der Welt Herrschaft des Christen? Auf der Dienstbarkeit, kraft deren der Gläubige sich bewusst bleibt, Christi und durch ihn Gottes Eigentum zu sein. So ist die Freiheit zum Herrschen durchaus bedingt durch die Gebundenheit des Gehorsams. Die eine steht und fällt mit der andern. Rückert verfehlt deshalb den Gedanken des Ap., wenn er πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστι etc. V. 22 nur concessiv und als Vordersatz fassen will: *Es ist zwar alles euer, aber ihr gehört Christo an.* — Χριστὸς δὲ Θεοῦ) Christus aber gehört Gott an, ist Gott untergeordnet, steht in Gottes Dienst; denn κεφαλὴ Χριστοῦ ὁ Θεός 11<sup>3</sup>. Vgl. Lk 9<sup>20</sup>. Die Idee der Unterordnung Christi unter Gott ist mit dem strengen Monotheismus des NT (Rom 9<sup>5</sup>) und mit dem Verhältnisse Christi als des Sohnes zum Vater nothwendig gesetzt. Wie seine Gottgleichheit und seine göttliche Herrlichkeit allerwege (II 44), auch vor der Menschwerdung (Phl 2<sup>6</sup>) eine abgeleitete war (εἰκὼν τ. Θεοῦ, πρωτότοκος πάσης κτίσεως Kol 1<sup>15</sup>), so ist die göttliche Glorie,

---

\*) Derartige Enumerationen liebt die jüdische Litteratur (z. B. Sir 40<sup>9</sup>), auch kommen sie in der evangelischen Ueberlieferung vor (z. B. Mt 15<sup>19</sup>). Besonders häufig sind sie bei Arr.-Epiktet (z. B. I 11, 33. 37 und sonst bei den Stoikern (Dieterich Nekyia S. 170f.)). Auch hier ist der Trieb zum Volkstümlichen das Gemeinsame.

welche er nach dem bis zum Kreuzestode geleisteten Gehorsam gegen Gott durch seine Erhöhung erlangt hat, eine ihm wieder verliehene (Phl 29) und seine Herrschaft zur Zurückgabe an Gott bestimmt (I 152s). Da aber dieses Abhängigkeitsverhältniss, das durch *Χριστός δὲ Θεοῦ* ausgesprochen ist (vgl. Eph 117), die wesentliche Gottgleichheit Christi unberührt lässt (treffend Theodoret: *Χριστός γὰρ Θεοῦ οὐχ ὡς κτίσμα Θεοῦ, ἀλλ' υἱὸς τοῦ Θεοῦ*), so ist es eine Ausflucht dogmatischer Verlegenheit, die Aussage nur auf die menschliche Natur zu beziehen (Calvin, Estius, Calov. u. a.). Ist doch gerade nach seinem göttlichen Wesen Christus nach Paulus (Rom 14) der Sohn Gottes und mithin, als *γέννημα γνήσιον* — — *ὡς αὐτὸν αἴτιον ἔχων κατὰ τὸν πατέρα εἶναι* (Chrys.), nicht bloss wegen seiner Menschheit ihm untergeordnet. Zur Sache Joh 177f. 21f. Clem. I Kor 42: *ὁ Χριστός οὖν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ καὶ οἱ ἀποστόλοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ*. Wird 112 *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* beibehalten, so müssen die letzten Worte irgend wie auch auf die „Christuspartei“ bezogen werden. Jedenfalls nicht so, dass P. sie mit dieser Aussage zweckwidrig begünstigt hätte (Pfleiderer), eher in dem Sinne, dass die hiermit erklärte gleiche Beziehung Gottes auf alle Gläubigen, die Christus herstellt und verbürgt, die Nichtigkeit alles Parteitreibens zur selbstverständlichen Folge hat (Meyer 7. Aufl. Schmiedel). Aber ganz richtig haben Hofmann und Holsten hervorgehoben, dass die Zumuthung, diesen Schluss aus der Darlegung der Grundverhältnisse des Christentums zu ziehen, falls eine Partei im Gegensatze zu der andern sich als Christusjünger gegeben hatte, schwerlich Erfolg haben konnte. Solche Parteimänner würden vielmehr des P. Worte sich zu Gunsten gedeutet haben; denn das Verhältniss Gottes zu Christus wollten sie durch ihre Parole nicht in Frage stellen. So stützt die Erklärung die Ansicht, dass *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* Glosse ist.

Anmerkung. Für die sittliche Schätzung des Parteitreibens ergiebt die Darlegung des Apostels folgende Grundsätze: 1) Wer Uneinigkeit veranlasst, zerstört den Tempel Gottes (316. 17). 2) Eine Verschiedenheit in Ansehung des Grundes ist innerhalb der Glaubensgemeinschaft principiell unmöglich (310). 3) Betreffs der weitem Ausführung und Anwendung der christlichen Grundwahrheiten steht das Urtheil bei Gott. Wenn die Fortarbeit nicht grundstürzend ist, soll sie die Einheit der Gemeinde nicht stören (311—15, vgl. 45). 4) Die Quelle der Parteiungen (*ἐριδεις*) ist fleischliche Gesinnung 33. 4 vgl. 47. 8), die zur Ueberschätzung menschlicher Vorzüge führt, die nicht vor Gott besteht und von menschlichen Autoritäten abhängig macht (318—21).



## Kap. IV.

41—5 \*). Der rechte Gesichtspunkt, aus welchem man die christlichen Lehrer zu betrachten habe (V. 1. 2); Anwendung desselben auf die Stellung des Apostels (V. 3. 4) und auf die Pflicht der Gemeinde (V. 5).

41. *Ὅτι* ως) nimmt nicht das vorhergehende auf, sondern steht präparativ, das folgende *ὡς ὑπερ*. etc. nachdrücklich vorbereitend. Vgl. 315. 926. II 95. Eph 523 al., oft bei Griechen. Das vorher zurückgewiesene *καυχ. ἐν ἁνθρ.* nämlich beruhte auf falscher Betrachtungsweise; nun giebt Paulus die richtige an (Rückert, Godet, Lightfoot). Das neue Verhältniss, das hier zur Sprache kommt, erforderte ein neues Anheben. Eine Adversativpartikel wird hier ebensowenig als 310. 16. 18 vermisst. Auch da setzt die Rede nachdrucksvoll mit einem Asyndeton ein. — *ἡμᾶς*) d. i. *mich und meinesgleichen*, womit also auch andere Apostel und apostolische Lehrer (wie Apollos) gemeint sind. Eine engere Beschränkung ist nach 322 nicht gestattet. — *λογιζέσθω*) dafür rechne, so schätze er uns. Die Wahl des Verbums zeigt, dass die Schätzung der Lehrer sehr verschieden war. Von Epikur sagt Lucretius (IV 8f.): *Deus ille tuit Qui princeps vitae rationem invenit eam, quae Nunc appellatur sapientia* (I Kor 119). Den Heiden lag überhaupt die Neigung zur Menschenvergötterung im Blut, und etwas davon wirkte in dem Parteitreiben der Korinther fort. Vgl. auch II 124. — *ἄνθρωπος*) nicht Hebraismus, sondern nach rein griechischem Gebrauch (Plat. Protag 355 A. Gorg. 500 C. al. Vgl. 1128. Gal 61). Es ist stärker als das unbestimmte *einer* oder *man*, mit dem es sachlich übereinkommt; nicht unangemessen erklären daher Luth., Grot. al. *jedermann* (gegen Meyer). Bengel's: „*homo quivis nostri similis*“, ist eingetragen. — *ὑπερ*. X. κ. *οἰκον. μυστ.* 9.) Sie sind *Diener Christi*

\*) Zur Textkritik: V. 2. *ὅδε λοιπόν* nach **ABCD\*FG** Minusk. Syr. Aeth. Arm. Vulg. It. Orig. Euthal. Hier. Aug. Ambrst. (hic jam quaeritur). Diese weit überwiegende Beglaubigung und die Ungangbarkeit von *ὅδε* bei Paulus (nur noch Kol 49) lassen die von Godet vertheidigte LA *ὅδε λοιπόν* (DeEL Orig. Chrys. Theodrt.) als Aenderung oder Irrtum der Schreiber erscheinen. — *ζητεῖται* BL it vulg. copt. Syr. utr. Orig. *ζητεῖτε* (**ACDgr** Egr Fgr. Ggr Euthal) ist wohl eine durch die vorhergehenden Imperative veranlasste Correctur.

und als solche zugleich *Verwalter Gottes* (des Oberregenten, 3<sup>23</sup>, des Hausvaters der Theokratie, des οἶκος Θεοῦ, ITim 3<sup>15</sup>), insofern sie mit Geheimnissen desselben beauftragt sind, d. h. beauftragt, die an sich den Menschen unerkannten, aber in Christo vollzogenen und durch Offenbarung enthüllten göttlichen Rathschlüsse zur Erlösung und messianischen Beseligung der Menschen (Rom 11<sup>25</sup>. 16<sup>25</sup>. Eph 1<sup>9</sup>. Mt 13<sup>11</sup>) durch Verkündigung des Evang. mitzutheilen, gleichwie ein Hausverweser die Güter seines Herrn zu verwalten hat. Vgl. zu dieser Idee 9<sup>17</sup>. ITim 1<sup>4</sup>. Tit 1<sup>7</sup>. IPt 4<sup>10</sup>. Mit Beziehung darauf sind die Gläubigen 2<sup>6</sup> τέλειοι genannt. Von den Sacramenten, die Olsh. u. Osiand. wieder mit einmischen, ist keine Rede (s. 1<sup>17</sup>), und der ganze Sacramentsbegriff als solcher ist später von den Handlungen, auf welche man ihn beschränkte, abstrahirt. Zur Sache Philo De praem. 929: *μύστην γεγονότα τῶν θεῶν τελετῶν* (Edwards). — Zwischen dem Hausvater und den οἰκονόμοις steht übrigens der Sohn und dieser hat vom Vater die verfügende Gewalt (vgl. I 15<sup>25</sup>. Joh 8<sup>35f</sup>), so dass die οἰκονόμοι seine Diener sind, deren οἰκονομία in der Verkündigung des Evangeliums und der Behütung der Gemeinde besteht. Vgl. über diese Heinrici und Lk 12<sup>42</sup>. 16<sup>1</sup>. (allein hier kommt in den Evangelien dieser charakteristische Terminus vor). Synonym sind δοῦλος, ἐπίτροπος, ἐργάτης, διάκονος. — ὑπηρέτης (ὑπό — ἐρέσσω) hat P. nur hier, wobei aber eine besondere Absichtlichkeit (es sei demüthiger als διάκονος) nicht einzutragen ist. Vgl. Eph 3<sup>7</sup>. Lk 12<sup>\*</sup>).

42. Nach der Lesart ὥδε ist zu fassen: „*bei dieser Sachlage wird übrigens gesucht an den Hausverwaltern* u. s. w., so dass λοιπόν (1<sup>16</sup>) etwas bei dem V. 1 bezeichneten Verhältnisse wesentlich in Betracht kommendes ausdrückt, das abgesehen von dem bereits vorher Gesagten hervorzuheben ist.

---

\*) Die Selbstbeurtheilung des Kynikers bietet charakteristische Vergleichungspunkte, die sich besonders in der grossangelegten Verherrlichung des Weisen bei Arr.-Epiktet III 22 häufen. Der Weise ist von dem Gott, dem er dient, entsandt (§ 10: ὁ καταπεπομφώς αὐτόν καὶ ὃ λατρεύει. Röm 19), ein Bote Gottes (§ 23). Als solcher ist er Vater (IKor 4<sup>15</sup>) und Bruder der Menschen, aber Diener Gottes (ὑπηρέτης τοῦ Διὸς § 81. 82. 95), ein Zeuge, der von Gott berufen ist (μάρτυς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ κεκλημένος I 29, 47). Seine Aufgabe ist, als Herold zu verkündigen (κηρύσσειν I 29, 64. III 22, 69), Zeugniß zu geben (μαρτυρία). von der Macht der Vernunft, der Freiheit, dem wahrhaft Menschlichen (§ 86. 88). Deshalb hat er Theil an Gottes Herrschaft (§ 95). Auch der Vergleich mit dem οἰκονόμος fehlt nicht (§ 3). Zum Gegensatz der stoisch-kynischen Grundanschauung vgl. aber d. Anm. zu 2<sup>14</sup> u. 3<sup>21</sup>.

ὥδε\*) ganz nach altclassischem Gehrauche (s. Lehrs Arist. 84f.) *sic*, d. i. *cum eo statu res nostrae sint* (Ellendt Lex. Soph. II. 991). — λοιπόν als ἐπίρρημα heisst *weiter, ferner, andererseits* (*post, secus, caeterum, porro*). Vgl. zu 1<sup>16</sup>. Die Formel führt eine Folgerung ein, die nicht den ganzen Inhalt der ihr zu Grunde liegenden Aussage erschöpft. Zu umschreiben ist daher: *Unter diesem Verhältnisse unserer dienstlichen Stellung greift übrigens die an die Hausverwalter zu machende Forderung Platz.* ὁ δὲ λοιπόν wäre zu fassen: *was aber übrig ist*, d. i. anlangend aber dasjenige, was bei dem Dienstverhältnisse V. 1 sonst noch stattfindet, so ist dies die Forderung u. s. w.; vgl. Rom 6<sup>10</sup>. Nach Hofm. soll ὁ δὲ λοιπόν bis εἰρεθῇ Vordersatz sein, ἐμοὶ δέ etc. aber, und zwar bis κύριός ἐστιν V. 4 fortlaufend, Nachsatz. Diese Deutung ergiebt statt der einfachen klar fortschreitenden Sätze des Ap. eine schwerfällige Periode. Sprachlich steht entgegen, dass ὁ δὲ λοιπόν ζητεῖται eine bereits V. 1 enthaltene Forderung, zu welcher jetzt eine neue hinzuträte, voraussetzen würde. — ζητεῖται) *requiritur*, es wird an ihnen gesucht. Vgl. auch die classische Wendung ζητεῖν λόγον παρά und weitere Beispiele bei Wetstein. Zu ζητεῖται ein *nur* hinzuzudenken (Schmiedel), hindert λοιπόν, das darauf aufmerksam macht, dass von allen übrigen Qualitäten des Hausverwalters hier nicht die Rede sein soll. — ἵνα) gesucht wird in der Absicht, dass gefunden werde. Daher der Gegenstand des Suchens in der Absichtsform. Entsprechend παρακαλῶ ἵνα 1<sup>10</sup>. Dass ἐρίσκεισθαι nicht gleich εἶναι sei, zeigt hier insonders das correlate Verhältniss zu ζητεῖται. Beide Worte vergegenwärtigen den Rechenschaft fordernden Herrn (V. 5). Vgl. auch II 53. Lk 12<sup>43</sup>. — τις) *jedwelcher*. — πιστός) Lk 12<sup>42</sup>. 16<sup>10f</sup>. Mt 25<sup>21f</sup>. Eph 6<sup>21</sup> al. Die Summe der geistlichen Dienstpflicht. Der treue Haushalter arbeitet nicht für den eigenen Nutzen und Ruhm.

43. Nach diesem Grundsatz hat P. auch seine Selbstbeurtheilung orientirt: ich aber für meine Person weiss mich durch dieses ζητεῖται etc. keineswegs von eurem Urtheil abhängig, denn über die Treue kann nur Gott urtheilen. — εἰς ἐλάχιστόν ἐστιν) εἰς im Sinne des Resultats: *gereicht es zu etwas höchst Unbedeutendem, ergiebt es sich als höchst unwichtig*. Vgl. Kol 2<sup>22</sup>. Pind. Ol. 1, 122: ἐς χάριν τέλλεται.

\*) Das Wort wäre sonderbar nachschleppend und überflüssig, wenn es noch mit zu V. 1 gehörig und durch einen Punkt von λοιπόν zu trennen wäre, wie Lachm. hat. Ueberflüssig ist die Conjectur von Bois: τί δέ — ζητεῖται; Antwort ἵνα —. Zur Fügung Arr.-Epikt. II 12, 24: ὥδε λοιπόν ὁ κίνδυνος, μὴ πρῶτον μὲν εἶπη . . .

Winer <sup>7</sup> § 29. 3. 173. Buttm. 131. — *ἵνα*) steht nicht für *ὅταν* (Pott), vertritt auch nicht die Infinitivstructur (so gewöhnlich), sondern die Zweckvorstellung in der Seele des Schreibenden hat den Ausdruck erzeugt. Der Gedanke: *ich habe ein höchst geringes Interesse für den Zweck, euer Urtheil zu empfangen.* In *εἰς ἐλάχ. ἐστ.* liegt ein *id agere ut* (Holsten). — *ἀνακριθῶ*) „fidelisne sim nec ne“, Beng. Zu *ἀνακρίνειν* s. 2<sup>15</sup>. — *ἢ ὑπὸ ἀνθρ. ἡμ.*) oder von einem menschlichen Tage überhaupt. Der Tag, d. i. der Gerichtstag, an welchem ein menschliches Urtheil über mich ergeht, ist personificirt. Es ist ein Gegensatz gegen die *ἡμέρα κυρίου*, die Paulus nachher zwar nicht nennt, aber beschreibt, s. V. 5. Weizsäcker (Ap. ZA 290) nimmt an, dass ein solches Gericht in der Gemeinde geplant sei. Jedenfalls vergegenwärtigt sich P. die legitimste menschliche Instanz für Urtheilsprechen, um sie zurückzuweisen. Nach V. 2 dürfte es sich bei diesem Urtheilen um die Treue des Ap. in Wahrung seines Amts handeln. Wie sehr dieselbe bald angefochten wurde, zeigt II Kor (vgl. besonders 12<sup>16f.</sup> \*). — *ἀλλ' οὐδέ*) *ja nicht einmal*, wie 32. — *ἐμαυτὸν*) Der active Ausdruck *ἐμαυτὸν ἀνακρίνω* ist der vollständige Gegensatz des passiven: *ὑφ' ὑμ. ἀνακρ.*, daher *αὐτός* zur Verstärkung zwar hinzutreten konnte, aber nicht musste. — Das *ἀνακρίνειν* im ganzen Verse ist weder bloss vom nachtheiligen, noch bloss vom vortheilhaften Beurtheilen zu verstehen, sondern von jedwelcherlei Werthbeurtheilung überhaupt. S. V. 4. 5.

44. Parenthetischer Grund, weshalb Paulus sich auf eine Linie mit den nicht zum Urtheilen Berechtigten stelle und sich daher nicht einmal selbst beurtheile (*οὐδὲν — δεδικ.*); danach der Gegensatz (*δέ wohl aber*) von obigem *οὐδὲ ἐμαυτ. ἀνακρ.* — *γάρ*) Das beweisende Moment liegt nicht bloss im ersten (Hofm.), noch bloss im zweiten Satze (Winer, Rückert, welcher hier wieder *μέν* ergänzt, de Wette), so dass der erste nur concessiv wäre, sondern in dem gegensätzlichen Verhältnisse beider Sätze, wobei *ἀλλά at*, nicht *sondern* ist: *ich beurtheile mich selbst nicht, weil ich mir selbst nichts bewusst, aber nicht darin gerechtfertigt bin*, d. h. weil mein reines Selbstbewusstsein (II 1<sup>12</sup>. Act 23<sup>1</sup>. 24<sup>16</sup>) nicht der Grund ist, worin meine Rechtfertigung beruht. Zum Ausdruck vgl. Plat. Apol. 21 B: *οὔτε μέγα οὔτε μικρόν ξύνειδα ἐμαυτῷ*

\*) Eine Analogie für ein solches massloses Richten, das an dem Selbstgefühl abprallt, giebt Arr.-Epikt. I 29, 50: *ἀλλ' ἀπεφήνατο ὁ ἔχων τὴν ἐξουσίαν· κρίνω σε ἀσεβῆ καὶ ἀνόσιον εἶναι. τί σοι γέγονεν; ἐκρίθην ἀσεβῆς καὶ ἀνόσιος εἶναι. ἄλλο οὐδέν; οὐδέν.*

σοφὸς ὢν, Rep. 331 A und Horat. Ep. 1, 1, 61: „nil conscire sibi, nulla pallescere culpa“. Hiob 27, 6. — οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαι.) wird gewöhnlich gefasst: *ich sehe mich darum nicht für schuldlos* (für rechtbeschaffen, wie der menschliche Richter es fordert) *an*. So Chrys., Calvin, de Wette, Godet, Edwards, Schmiedel. Dafür scheint in der That das sogleich folgende ἀνακρίνων (nicht δικαίων) zu sprechen, das in dem Zusammenhange der Stelle auf das grosse Endgericht geht, in dem das Ergebniss über die sittlichen Leistungen und die sittliche Beschaffenheit der Gläubigen gezogen wird. Dagegen spricht jedoch, 1) dass P. das Perfectum δεδικαίωμα gebraucht, womit auf eine in der Gegenwart wirksam gewordene in sich abgeschlossene Gewissheit hingewiesen ist\*), 2) dass οὐκ ἐν τούτῳ, nicht aber ἐν τούτῳ οὐ gesagt ist. In dieser Folge verneinen die Worte, dass das gute Gewissen den Realgrund für die Rechtfertigung gewähre. δεδικαίωμα giebt daher die solenne Vorstellung des Gerechtfertigtseins durch den Glauben (Rom 117) wieder (so richtig auch Calov., Billr., Rückert)\*\*). Auch Hofm. verwischt dies, wenn er erklärt: nicht damit bin ich hinsichtlich der Treue meiner Amtsverwaltung gerecht gesprochen, sondern nur, wenn [?] der Herr mich keiner Versäumniss bezichtigt. Damit würde das δεδικαίωμα problematisch gemacht. — κύριος) Christus, V. 5.

45. Die Folgerung: *darum urtheilet nichts vorzeitig*, nämlich über mich und meinesgleichen. ὥστε folgert nicht erst aus V. 3. 4 (Meyer), sondern wie 321 aus dem ganzen

---

\*) Eben so Ignat. ad Rom 5: ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμα. Die certitudo gratiae wird ausgesprochen, aber als nicht in dem vorwurfsfreien Gewissen begründet.

\*\*) Paulus hat so gedacht: Wäre ich durch mein vorwurfsfreies Gewissen gerechtfertigt, so wäre ich befugt, mich zu beurtheilen, nämlich gerade nach dem Massstabe dieses Gewissens. Da ich aber nicht durch dieses Gewissen (sondern durch Christus) gerechtfertigt bin, so kann es mir auch nicht zur Norm der Selbstbeurtheilung dienen, und ich muss mich der letztern enthalten und Christo das Urtheil über mich überlassen. Also hält sich der Ap. eines gnädigen Gerichtes versichert nicht auf Grund seiner Treue und Selbstverleugnung, obwohl die Anerkennung derselben ihm werther ist als sein Leben (915f.), sondern auf Grund der Rechtfertigung und Gnade, welche seinem Bewusstsein ein stets gegenwärtiges Gut ist. Dies ist nicht so gemeint, als wolle P. seine Rechtfertigung im Gericht nur dem Glauben verdanken (so wird Meyer von Ritschl, R. u. V. II, 364f. verstanden), sondern der Ap. gründet das Vertrauen zu dem rechtfertigenden Gott weder auf seine Leistungen, noch lässt er es sich durch seine Fehler und Schwachheiten lähmen (II 19. 12). Schmiedel construirt einen Gegensatz zwischen dem die Heilsgewissheit vermittelnden δικαιοῦσθαι und dem Endgericht. Mit letzterer Vorstellung



Abschnitte, so dass V. 1. 2 dem Ap. dabei im Sinne liegt. Nur so verstanden ergibt sich auch ein klarer Zusammenhang mit V. 6, wo P. die allgemeine Beziehung der vorausgehenden Aussage bestätigt. — *πρὸ καιροῦ*) *cher als es rechte Zeit ist*. Mt 8<sup>29</sup>. Sir 30<sup>28</sup>. 51<sup>36</sup>. Wie lange noch *πρὸ καιροῦ* gerichtet sein würde, besagt erst das Folgende; daher nicht dem *καιρός* der bestimmte Sinn *tempus reditus Christi* vorgreiflich beizulegen ist. — *τι*) d. i. *κρίσιν τινά*, Joh 7<sup>24</sup>. — *κρίνετε*) bezeichnet das Fällen des Urtheils, das Consequens des *ἀνακρ.*, dem Hinblicke auf's messianische Gericht entsprechend. Contextwidrig, da es dem allgemeinen *ἀνακρ.* analog sein muss, Luther, Raphael u. Wolf: *alium alii praeferre*. — *ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κ.*) Epexegeze von *πρὸ καιροῦ*: *urtheilt nicht vorzeitig* (urtheilt nicht, sage ich), *bis irgend der Herr gekommen sein wird*. Dann erst ist es ein *καίριον κρίνειν*, weil dann erst das Urtheil richtig, nach der Entscheidung des Herrn, gefällt werden kann. *ἂν* bezeichnet das Kommen insofern als problematisch (den Umständen anheimgestellt), als es zwar nicht bezweifelt, aber auch nicht von subjectiver Bestimmung abhängig, sondern Gegenstand des die unbekannte Zeit erwartenden Glaubens war. Vgl. Mt 16<sup>28</sup>. Mk 9<sup>1</sup>. Lk 9<sup>27</sup>. 13<sup>35</sup>. Apoc 2<sup>25</sup>. — *ὁς καὶ*) *καί* ist das beim Relativ gewöhnliche *auch*; es weist auf das besondere, was bei dem endgültigen *ἀνακρίνειν* des Herrn in Betracht kommt, welches ein dem Vorherigen entsprechendes Moment hervorhebt (Buttm. 243). In seiner richterlichen Thätigkeit, in welcher er kommen wird, wird er auch das thun, was eben hier entscheidend in's Gewicht fällt, dass er erhellt, d. i. offenkundig macht, was in der Finsterniss verborgen ist. Zu *φωτίζει* vgl. Sir 24<sup>44</sup>. II Mak 12<sup>41</sup>. II Tim 1<sup>10</sup>. Plut. Mor. 931 C. u. d. Stellen b. Wetst. Was sich dem Lichte entzieht, als dessen Widerspiel (Hofm., *καί* — *καί* sowohl, als auch fassend), ist mit gemeint, aber nicht allein; vgl. vielmehr den allge-

---

habe P. eine Correctur der „idealen Grundanschauung“ von Röm 8<sup>30</sup>. 10<sup>9</sup>—13. 15<sup>18</sup>—20 vorgenommen, wonach sich die Wirkung jenes anfänglichen *δικαιοῦσθαι* auf alle Zukunft erstrecke. Das wäre der Fall, wenn nicht in der religiösen Grundanschauung des P. Rechtfertigung, Heiligung und letztes Gericht in lebendiger Verbindung ständen. Aber jeder *δικαιωμένος* wird eben deshalb gerichtet (II 5<sup>10</sup>), weil er als Gerechtfertigter sich zu bewähren hat. Er hat nicht eine Verwandlung der Substanz erlebt, sondern eine Veränderung seines Verhältnisses zu Gott, kraft deren er mit fröhlichem Herzen Rechenschaft zu geben vermag von seinem Haushalten. — Bemerke noch, wie ferne dem P. die Vorstellung liegt, dass das Gewissen die Aeusserung des realen göttlichen Lebens im Menschen sei.

meinen Satz Lk 8<sup>17</sup>. — καὶ φανερ. τ. βουλ. τῶν καρδ.) etwas besonderes von dem vorherigen allgemeinen. Die Absicht dieser Näherbestimmung liegt in der Anwendung, welche die Leser auf P. und andere Lehrer machen sollten, dass nämlich dann erst auch ihre wahre Beschaffenheit werde offenbar, d. i. zum Gegenstand der Erkenntniss werde blossgelegt werden, jetzt aber noch nicht dem Urtheile vorliege. Zur Sache 2<sup>11</sup>. Die καρδιά fasst P. der biblischen Weise entsprechend als Centralorgan der selbstbewussten Persönlichkeit, das Denken, Fühlen und Wollen bestimmt (7<sup>37</sup>. 14<sup>25</sup>. II 32. 3 u. ö.). Auch der griechischen Anschauung entspricht dies, wie der dichterische Sprachgebrauch beweist. Vgl. auch die stoische Definition: ἡγεμονικὸν δὲ εἶναι τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς, ἐν ᾧ αἱ φαντασίαι καὶ αἱ ὁρμαὶ γίνονται καὶ ὅθεν ὁ λόγος ἀναπέμπεται, ὅπερ εἶναι ἐν καρδίᾳ. Vgl. dazu I 29. — καὶ τότε — Θεοῦ) so dass ihr also dann erst mit sicherer (göttlicher) Gewähr über euere Lehrer urtheilen könnet. Den Hauptnachdruck hat das deshalb an's Ende gesetzte (Kühner<sup>2</sup> II § 606) ἀπὸ τ. Θεοῦ und nächst dem das vorangestellte ὁ ἔπαινος. Dies aber heisst nicht *praemium* (wofür Stellen wie Rom 2<sup>29</sup>. 13<sup>3</sup>. IPt 17. 2<sup>14</sup>. Sap 15<sup>19</sup>. Polyb. 2, 58, 11 nichts beweisen), noch ist es eine vox media (Casaub. ad Epikt. 67), sondern es heisst nichts anderes als das *Lob, die Belobung*. Der scheinbare Widerspruch mit ἐκάστω hebt sich durch den Artikel: *das Lob, das ihm zukommt, wird jedem werden*, — so dass also Paulus von solchen, die gar kein Lob verdienen, hier ganz absieht. Calvin: „Haec vox ex bonae conscientiae fiducia nascitur“. S. V. 4. Willkürlich ist die nach Theophyl. von vielen angenommene Ansicht: „unde et contrarium datur intelligi, sed mavult εὐφημεῖν“, Grot. (so auch Beng., Rückert al.). — ἀπὸ τ. Θεοῦ) nicht von Menschen, wie ihr jetzt den einen über den andern setzt und rühmt, sondern von Seiten Gottes; denn Gottes Beauftragter und Vertreter ist der richtende Christus, Joh 5<sup>27</sup> f., Act 10<sup>42</sup>. 17<sup>31</sup>. Rom 2<sup>16</sup> al. Eben darum wird bald Christus (II 5<sup>10</sup>), bald Gott (Rom 25f. 14<sup>10</sup> f.) als der Richter genannt. — Im Lichte dieses Wortes erhellt die Nichtigkeit des Parteitreibens, dass schliesslich auf einem menschlichen ἀνακρίνειν des Werthes der Lehrerarbeit beruhte.

46—13\*). Aufschluss darüber, in welcher Absicht die Darlegung der Autorität und der Verant-

\*) Zur Textkritik: V. 6. Statt ὅ haben NABC 31. Pesch. Copt. Ath. Cyr. ᾧ. Die Lateiner haben *supra quam*, lassen also ihre Lesung zweifelhaft. ᾧ konnte leicht vom vorherigen ταῦτα ver-

wortlichkeit der Lehrer erfolgt sei (V. 6). Ironische Rüge der Gesinnung, diesolche Auseinandersetzung erforderlich macht (V. 7—13).

46. *Δέ* weiterführend; die Rede wendet sich nun noch zu den schliesslichen Vorhalten und Rügen, die P. wegen des Parteiwesens zu machen hat, wobei er mit *ἀδελφοί* die Leser überhaupt (nicht die Lehrer) in gewinnender Herzlichkeit anredet wie 111. — *ταῦτα* von 35 an, wo er sich selbst und den Apollos namentlich und sonderlich anführt, beiden ihre wahre Stellung und deren einzuhaltende Schranken anweist und daran dann die weiter gegebenen Belehrungen bis 45 angeknüpft hat. Bis auf 112, wo ja nicht bloss Paulus und Apollos genannt sind, ist *ταῦτα* nicht zurückzubeziehen (Baur, Schmiedel)\*). — *μετεσχημ. εἰς ἐμαυτ. κ. Ἀπολλῶ* ich habe es umgestaltet auf mich selbst und Apollos, d. h. ich habe, statt meine Rede auf andere einzurichten, auf die sie eigentlich zu richten gewesen wäre, dergestalt eine neue Orientirung und Form angewandt, dass das Gesagte nun auf

---

anlasst sein, ist aber überwiegend beglaubigt. — *φροεῖν* fehlt bei **NABD\*E\*FG** 46. Vulg. It. u. Lat. Vätern. Ergänzungszusatz, statt dessen Athan. *φρυσιοῦσθαι* hat. Vertheidigt ist *φροεῖν* wieder von Reiche im Comment. crit. I. 146f. Solche Ergänzungen zur Glättung des elliptischen Stils finden sich öfter z. B. I 51 *ὀνομάζεται*, 1124 *κλώμενον* (Lightfoot). — V. 9. *ὅτι* nach *γάρ* ist nach überwiegenden Zeugen zu tilgen. Entbehrliche Ergänzung. — V. 13. *δυσφημούμενοι* nach **N\*ACP** 17. 46. Clem. Or. (öfter) Eus. Cyr. Damasc.; das geläufigere (denn das Verb. *δυσφ.* findet sich sonst im NT nicht, vgl. II 68) und dazu stärkere *βλασφημούμενοι* (**NcBDEFG** it. vulg. — blasphemamur et — blasphemati) ward untergeschoben. V. 11. Für das entscheidend bezeugte incorrecte *γυμνιτεύομεν* haben das übliche *γυμνητεύομεν* L. Minusk. Euthal. u. die KV.

\*) Ebenso im wesentlichen auch Holsten im Interesse seiner Beziehung des Abschnitts 35—45 auf Paulus und Apollos. Nach ihm ist der Sinn: „Dies, was auf die Gemeinde und die Parteien geht (von 118 an), hat P. von 35 an so umgeformt, dass er es auf sich selber und den Apollos gewendet, um auf Grund von 118 bis 34 seine Stellung zum Apollos gegenüber der Gemeinde darzustellen“. Aber wie stimmt dann damit die andere Behauptung Holstens, dass P. von 35 an direct gegen die Apollonier polemisiere? Das *μετεσχημάτισα* fordert, so viel ich sehe, unzweideutig das Zugeständniss, dass P. auf sich und Apollos exemplificirt habe, weil, wie Godet sagt, bekanntermassen Apollos sein anderes Ich war. Wenn aber der Zweck dieses Abschnitts sein sollte, „die Apollonier den Paulinern unterzuordnen, indem sie sich vor Gott eins betrachten“, wie verhält sich dazu 320f.? Wie stimmt weiter damit desselben Holsten's Behauptung: „Unter der Darstellungsform des Verhältnisses des Apollos zum Paulus (35—15) sollen die Parteien selber (also alle) ein Bild ihres Verhältnisses zu einander erkennen“?

nich selbst und Apollos geht. Wegen des dem Ap. vor-schwebenden Gegensatzes anderer hat er nicht bloss εἰς ἐμέ, sondern εἰς ἑμαυτὸν geschrieben; εἰς aber bezeichnet die Beziehung dieser Umformung auf die betreffenden Personen. μετασχηματίζειν umgestalten, transfigurare. Es steht im eigentlichen Sinne II 11<sup>14</sup>. Phil 3<sup>21</sup>. Hier kennzeichnet es den Gesichtspunkt der vorigen Darlegungen, ist also rhetorisch gemeint: P. hat ein σχῆμα (figura) angewandt, d. i. ein genus dicendi figuratum (vgl. Lukian imag. 9. Plat. Leg. 10<sup>903</sup> E: ὅμα μετασχηματισμένον. Martial III 68, 7: Schemate nec dubio, sed aperte nominat illum). Die Absicht eines solchen μετασχηματισμός verdeutlicht Quintil. instit. 9<sup>2</sup>: id genus in quo per quandam suspicionem quod non dicimus accipi volumus. Danach will P., dass die Korinther zwischen den Zeilen lesen. Wie er zu Apollos stehe, das wissen sie (36) und haben es in grundsätzlicher Weise von neuem dargelegt erhalten. Daraus sollen sie die Folgerungen ziehen für ihr thörichtes Verhalten zu den Lehrern, die sie zu Parteihäuptern sich gewählt haben. Denn nicht etwa die Lehrer (de Wette), sondern die Anstifter der Parteiungen in Korinth mit ihrer Ueberhebung und Eifersucht, wie sich aus dem folgenden Zwecksatz und V. 7f. ergibt, hat P. im Auge \*). — Ἀπολλώ dieselbe Accusativform wie Act 19<sup>1</sup>. s\*AB haben Ἀπολλών. S. über beide Formen Buttm. ausf. Gr. I. 207 f. Kühner<sup>2</sup> I § 124 — δι' ὑμᾶς) nicht etwa um unserselbst willen. — ἵνα ἐν ἡμῶν etc.) nähere Bestimmung des δι' ὑμᾶς („instructionis vestrae causa“, Estius); damit ihr an uns (Winer<sup>7</sup> § 48<sup>361</sup>) lerntet, indem ihr uns nämlich nach Massgabe dessen, was ich von uns, unsere Berufsstellung, Pflicht, Verantwortung betreffend, ausgesagt habe, zum Vorbild, das vor Ueberhebung warnt, vor euch habet. — τὸ μὴ ὑπερ ἃ γέγρα. Vielgedeutete dunkle Worte. Das elliptische: nicht über das Geschriebene hinaus! ist durch τό substantivirt (Matthiae § 280). Die Verschweigung des Verb. in lebhafter Rede nach μὴ ist auch bei Classikern häufig. Kühner<sup>2</sup> II § 598. Klotz zu Devar. 607. Die elliptische Einführung ist bei Sprüchwörtern und sprüchwörtlichen Wendungen nicht selten. Terent. Andr. I 1, 61: id arbitror Adprime in vita esse utile ut ne quid nimis (Lightfoot). Das kurze straffe μὴ ὑπερ ὃ γέγρα. könnte ein alter rabbinischer bekannter Spruch gewesen sein (Ewald,

\*) Geschichtliches Interesse hat die von Chrysostomus eingeführte Deutung: ich habe unsere Namen als fingirte statt der Namen der wirklichen Sektenhäupter gesetzt. Aber der μετασχηματισμός findet nicht „per fictionis, sed figurationis modum“ statt (Calov.).

Godet); allerdings führt P. sonst dergleichen nicht an. —  $\delta \gammaέγρ.$  wird mit Luther von älteren Auslegern meist auf das, was Paulus im vorherigen Abschnitte geschrieben hat, bezogen, als stände  $\alpha \pi\rho\acute{o}\epsilon\gamma\rho\alpha\iota\sigma\alpha$  oder  $\delta \pi\rho\omicron\epsilon\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta$  (Godet). Schmiedel hält es für eine unvorsichtig ungenaue Zurückweisung auf 131. Aber dann hätte P. wie sonst  $\acute{\epsilon}\gamma\rho\alpha\iota\sigma\alpha$  gesagt (z. B. I 59). Das Perf. Pass. weist auf etwas Autoritatives, das übernommen ist. Treffend schon Grot.: „ $\gammaέγραπται$  in his libris semper ad libros V. T. refertur“. Nur hätte es Grot. nicht auf eine einzelne Stelle (Deut 17<sup>20</sup>) beziehen sollen (vgl. auch Olsh.), welche ja die Leser nicht errathen konnten. Aber ebensowenig ist die Erklärung Meyer's (vgl. Rück., Reiche Ewald) von Eintragung frei, nach welcher die Worte auf die im AT geschriebene Norm der Demuth und Bescheidenheit gehen, innerhalb deren man nichts sich einbilden und sich nichts herausnehmen will, was ausserhalb der Schranken des sittlichen Schriftkanons liegt. Gingen allerdings die bisher von ihm beigebrachten alttestamentl. Citate (1<sup>19</sup>. 31. 3<sup>19</sup>) auf die Verpflichtung zur Demuth, so spräche das für diese Auslegung; jedoch beziehen sich dieselben theils auf das Verhalten Gottes gegenüber der eingebildeten Weisheit, theils auf die rechte Aeusserung des christlichen Selbstgefühls. Cajet. und Beza denken an die dogmatische Norm des AT, welche nicht durch Afterweisheit zu überschreiten sei. Chrys., Theodoret und Theophyl. bezogen es gar auf Aussprüche Christi (wie Mk 10<sup>44</sup>. Mt 7<sup>1</sup>; ja Theodoret nimmt I 7<sup>24</sup> hinzu), woran weder Paulus noch die Leser bei dem solennen  $\gammaέγρ.$  denken konnten. Ist man durch  $\gammaέγραπται$  gebunden an das AT zu denken, so enthalten die wie in Anführungsstrichen angeführten Worte wahrscheinlich eine Reproduction des Schlagworts, mit dem die Verkündigung des Ap. und der ihm Gleichgesinnten missgünstig beleuchtet wurde. Er giebt dasselbe den Gegnern zurück, indem er nach Erhärtung seiner Einheit mit Apollos (36) sich und Apollos als Beispiele dafür hinstellt, wie dem im AT offenbarten Willen Gottes entsprechend gelehrt und gelebt werden muss. In ihrer Allgemeinheit lässt sich die Formel mit  $\kappa\alpha\theta\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\lambda\pi\epsilon\nu \acute{\eta} \gamma\rho\alpha\phi\acute{\eta}$  Joh 7<sup>38</sup> vergleichen\*). —  $\acute{\iota}\nu\alpha \mu\grave{\eta} \acute{\epsilon}\iota\varsigma \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho$  etc.) Meyer: Für

\*) S. Heinrici z. d. St. Schnedermann. Am nächsten steht Holsten im Texte seines Buchs dieser Erklärung, während er in der Anmerkung sie als Nothbehelf charakterisirt („Verf. sieht sich gezwungen auf das Verständniss dieser Worte zunächst zu verzichten“). Vielleicht hätte H. mehr Freudigkeit dazu gefunden, wenn er in den Worten  $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho \alpha \gammaέγραπται$  die von mir wahrscheinlich gehaltene geschichtliche Veranlassung zu billigen vermocht hätte. Andernfalls



einander gegen den andern, als Bezeichnung des Parteitreibens. Die Glieder einer Partei brüsteten sich so, dass einer zum besten des andern (*ὑπὲρ* II 92) es that, indem sie sich dadurch wechselseitig unter einander ihr Ansehen zu erhalten und zu erhöhen suchten (*εἰς ὑπὲρ τοῦ ἑνός*), und zwar in feindlicher Richtung gegen den dritten, welcher einer andern Partei angehörte (*κατὰ τοῦ ἑτέρου*). Ähnlich Winer <sup>1</sup> § 47 <sup>358</sup>: *so dass er sich über dem andern erhaben dünkt*. Gegen letztere Fassung spricht, auch abgesehen davon, dass *ὑπὲρ* mit Genit. in diesem Sinne im NT nicht vorkommt, der Zusammenhang, nach dem der von dem *φρονούμενος* Verachtete erst der *ἕτερος* (der Verschiedene) sein kann; wie *εἰς* mit *τοῦ ἑτέρου*, so steht auch *ὑπὲρ* mit *κατὰ* in gegensätzlicher Correlation, vgl. Rom 8<sup>31</sup>. Mk 9<sup>40</sup>. Aber auch Meyer's Erklärung entspricht nicht der Tendenz des Abschnitts; denn da vorher über das Verhältniss der Lehrer zu Gott das Entscheidende gesagt ist, liegt es dem Ap. daran, den Ertrag der Erörterung auf das Parteitreiben nach seiner eigentümlichen Erscheinung anzuwenden. Daher sagt er: *dies habe ich auseinandergesetzt, damit ihr nicht einer* (ein jeder von euch II 12) *zu Gunsten des einen* (Lehrers) *wider den andern* (Lehrer) *euch aufbläht*. Dies geschieht, indem sie sich unter einander mit Berufung auf besondere Autoritäten mit Ueberhebung abschätzig beurtheilen. So Rück., Ewald, Hofm., Godet, und

---

hätte es ihm wohl am nächsten liegen müssen, die Worte als Glosse auszuscheiden. Dies that schon Bornemann und jüngst Baljon, der zugleich folgendes Beispiel findiger Selbstgenügsamkeit beibringt: Ein Copist fand in seinem Originale: *ἵνα ἐν ἡμῖν μάθῃτε ἵνα εἰς ὑπὲρ τοῦ ἑνός* etc., aber über dem α des zweiten *ἵνα* war ein *μὴ* überschrieben. „Was thut nun dieser Abschreiber? Er zweifelte, ob er *μὴ* in die Abschrift aufnehmen dürfte, und setzte deshalb an den Rand: *τὸ μὴ ὑπὲρ ᾧ γέγραπται*, d. h. ein *μὴ* ist über das α geschrieben“. So seien diese Worte in die Manuscripte gekommen! Andere Conjecturen bei Schmiedel. — Lässt man bei *ᾧ γέγραπται* die Beziehung auf das AT fallen, so liegt es nicht fern ab, an das Gemeindestatut der Christenbruderschaft zu denken, das als Hauptsatz die Gleichheit vor Gott und die Pflicht der Bruderliebe enthalten haben muss. Eine solche Fixirung statutarischer Leitsätze ist durchaus im Sinn und Geist der Hellenen. Da dieselben für das Gemeinschaftsleben Normen aufstellten, erklärt sich auch die Charakteristik durch *γέγραπται* (zu I 19). Die wie ein Schlagwort angeführte Wendung: *τὸ μὴ ὑπὲρ ᾧ γέγραπται* hält die Mitte zwischen der feierlichen Citationsformel *καθὼς γέγραπται* und dem einfachen *ἔγραφα*, mit dem P. auf seine Briefe verweist. Vgl. ZwTh 1876 <sup>516</sup> Anm. Sachlich ist mit dieser Beziehung Hofmanns Deutung verwandt, der in den Worten den allgemeinen Begriff des Masses findet, das Gott jedem zuerkannt habe (Rom 12<sup>3</sup>).

besonders gründlich Reiche. Schmiedel: *wider den andern Bruder*, „da die Individualisirung des Plurals *φρσιοῦσθε* zwei das Subject des *φρσ.*, also die Gemeinde umschreibende Singularglieder erfordert: *εἰς* und *ἕτερος*“. Damit ist allerdings die Art, wie das *καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις* (321) sich vollzog, noch deutlicher veranschaulicht. *ὑπὲρ* aber in seiner Beziehung auf den ausschliessend in Anspruch genommenen Lehrer ist ebenso angemessen, wie in der Wendung *ὑπὲρ Χριστοῦ πρεσβεύομεν* II 520. Vgl. Röm 15. Es drückt den *ζῆλος ὑπὲρ τοῦ διδασκάλου* aus (II 77). Zu den Wirkungen des *φρσιοῦσθαι* vgl. 81. — *φρσιοῦσθε* Der Indic. Praes. nach *ἵνα* findet sich sicher nur hier und Gal 417. Doch vgl. Buttmann 202. 207. Winer findet darin einen Missbrauch der späteren Gräcität, der allerdings erst in späteren Schriften und im Neugriechischen nachweisbar ist (Winer<sup>7</sup> § 41 b. 1 272<sup>\*)</sup>). Fritzsche (Matth. 836) nahm *ἵνα ubi* und erklärte „ubi (i. e. qua conditione, np. quando demisse de vobis statuere nostro exemplo didiceritis) minime alter in alterius detrimentum extollitur“. Später (in Fritzschor. opusc. 186f.) wollte er durch Emendation helfen, nämlich: *ἵνα ἐν ἡμῖν μάθῃτε τὸ μὴ ὑπὲρ ὃ γέγραπται φροεῖν, ἵνα μὴ ὑπὲρ τοῦ ἐνὸς φρσιοῦσθαι κατὰ τοῦ ἑτέρου* (beinahe so Theodoret). Aber wie leicht auch statt *ἵνα μὴ* irrtümlich *ἵνα μὴ* geschrieben werden konnte, so nothwendig wäre doch alsdann als Folge dieser Unrichtigkeit die Veränderung des *φρσιοῦσθαι*\*\*) nicht in *φρσιοῦσθε*, sondern in *φρσιῶσθε* gewesen, und der Coniunctiv, nicht der Indicativ, müsste daher in den kritischen Zeugen (er findet sich aber wirklich nur bei 44. Chrys.) das Uebergewicht haben. Um dieser Schwierigkeiten willen eignet sich Meyer die frühere Erklärung Fritzsches an und nimmt hier wie Gal 417 *ἵνα* nicht als Absichts-Partikel, sondern als die Orts-Partikel *wo*, in dem Sinne von „wobei, unter welchem Verhältnisse“, so dass es die Sachlage ausdrückt. Darnach sage Paulus: damit ihr das *ne ultra quod scriptum est* lernet, wobei (d. i. bei welcher Masshaltung) ihr alsdann (*φρσιοῦσθε* ist das vergegenwärtigte Zukünftige) euch nicht blähet u. s. w. Aber er muss

\*) Vgl. auch Hofm. z. Gal 138 und als Beispiel noch Barnab. 7: *ἵνα* — — *δεῖ*, wo allerdings ein Schreibfehler für *δῆ* nahe liegt. Bei Ignat. Eph 42 sind die Lesarten *ἄδετε* und *μετέχετε* unsicher. S. Zahn z. d. St. — Die Vermuthung von Buttm. (202), dass die contrahirten Praesentia wegen der circumflectirten Endsilbe die Futura vertreten, entbehrt des Nachweises.

\*\*) Auch *■* hat *φρσιονσθαι*. Aber wie häufig verwechselt der Schreiber desselben *αι* und *ε*! Gleich vorher hat er *γεγραπτε* statt *γεγραπται*.

zugestehen, dass es ebenso angemessen als der Weise des Ap. entsprechend sei (II 93. Rom 713. Gal 314. 45), wenn nach dem ersten telischen *ἵνα* noch ein zweites folge, wo dann das erste als Mittel für den Zweck des zweiten betrachtet werden kann (s. auch Holsten). Dazu scheitert die Deutung, abgesehen von dem geschrobenen Ausdruck und der Thatsache, dass *ἵνα* in der Bedeutung *wo* bei P. nicht sicher nachweisbar ist, an *φνσιοῦσθε*, das treffend den gegenwärtigen Charakter des Parteitreibens schildert. Ist ferner durch die Einstimmigkeit der Zeugen ausgeschlossen, den Indic. auf Rechnung der Abschreiber zu setzen, so wird man sich dabei bescheiden müssen, die Anomalie zu constatiren und *ἵνα* in der allein angemessenen telischen Bedeutung festzuhalten. So auch Godet. — *φνσιοῦσθαι* späte Form für *φνσᾶσθαι*, das Arr.-Epikt. I 8, 10. 19, 1. II 16, 10 in gleichem Sinne von gehaltloser Dünkelhaftigkeit gebraucht. *πεφνσημένος, ἐπηρμένος, μὴ ἀνεχόμενος* sind Synonyma, Merkmale des *ἀπαίδευτος*. Vgl. Schol. zu Ilias IX 90: *αὐθάδῃ ἐποίησας αὐτὸν πλεόν και ἐφνσίωσας*. — Die subjective Negation *μὴ* ist bei Meyers Fassung aus der von P. gehegten und ihm vorschwebenden Absicht zu erklären. Vgl. z. B. Soph. Trach. 797: *μέθες ἐνταῦθ' ὅπου με μὴ τις ὀψεται βροτῶν*. Winer<sup>7</sup> § 55. 447.

47. Das eben vergegenwärtigte Gebahren wird in einer argumentatio ad hominem in Rücksicht auf seine Grundlosigkeit näher beleuchtet: 1) niemand unterscheidet dich; es ist ein selbstgemachter Unterschied, mit welchem du dich brütest; 2) was du besitzt, hast du nicht von dir selbst, und es ist ungereimt, dich dessen zu rühmen, wie wenn es dein Werk wäre. Dass P. das erste im Hinblick auf seine eigene Unterschiedenheit und das zweite im Hinblick auf des Apollos Begabung sage (Hofm.), oder dass beides sich gegen die Apollonier richte (Holsten), ist weder im Texte angedeutet, noch würde es dazu stimmen, dass er und Apollos den Lesern Exempel der Demuth, nicht aber demüthigende Exempel, nämlich durch hohe Stellung und Begabung, sein sollen. — *σέ* geht auf jeden einzelnen der vorigen *ὑμᾶς*, also nicht bloss auf sectirende Lehrer (Chrys. u. a.). Aeltere, denen Hofm. u. Edwards beistimmen, erklären: *wer hat dir einen Vorzug gegeben?* Gott; daher sei Demuth zu üben. Damit aber fällt der Gedanke aus dem Zusammenhange; vgl. die folgende Frage. Der Wortsinn von *διακρίνει* ist daher nicht zu verändern. Richtig Vulg.: „quis enim te discernit“? Vgl. Act 159. Hom. Od. 4, 179. Plat. Soph. 253 E. Charm 171 C. — *τί δὲ ἔχεις* etc.) *δέ*, wie auch das nachherige, häuft Frage auf Frage. Worauf Paulus mit dem allgemeinen „was be-

sitzest du aber“ ziele, sagte den Lesern ihr Gewissen und er giebt sich aus der folgenden Frage, nämlich das, dessen sie sich rühmten, ihre christliche Einsicht, Weisheit, Beredsamkeit u. dgl. Als den Geber (ἐλαβεῖς) hat er gewiss nicht sich und die übrigen Lehrer gedacht (Seml., Heydenr., Pott), was seiner demüthigen Pietät ganz entgegen wäre, sondern οὐδὲν οἴκοθεν ἔχεις, ἀλλὰ παρὰ τοῦ Θεοῦ λαβών. Chrys. Vgl. 35. 126. 1510. — εἰ δὲ καὶ ἔλ.) *aber wenn du auch empfangen hast*, wenn du auch, was ich gar nicht leugnen will, begabt worden bist. εἰ καὶ soll eben den Besitz nicht problematisch darstellen (Rückert), sondern ist zugestehend. Vgl. Godet, Edwards. (I 721. II 43. 16. Xenoph. Mem. 1, 6, 12: εἰ καὶ τὴν συνουσίαν. Hartung I. 140f. Klotz zu Devar. 519f. \*). — τί καυχᾶσαι etc.) οὐδεὶς ἐπ’ ἄλλοιτοῖς παρακαταθήκαις μεγαφρονεῖ, ἐπαγρυπνεῖ δὲ ταύταις, ἵνα φυλάξῃ τῇ δεδοκί, Theodoret. Die drei Fragen schildern den φροσιούμεος, ebenso das Folgende.

48. Die schon V. 7 lebhaft erregte Rede wird bitter ironisch. Indem sie den dünkelfollen Korinthern den Eindruck ihres Gebahrens Zug für Zug vorhält, giebt sie die *νοῦθεσία* (V. 14), deren sie zu ihrer Demüthigung bedurften. Auch der Uebergang vom individualisirenden Singul. zum Plural entspricht dem steigenden Affect. Die fragende Fassung (Baumg.) schwächt ohne Grund und verkennt, dass P. gerade bei der Reinheit seines Gewissens der durch die wirklichen Verhältnisse sattsam begründeten Erregtheit seines Temperamentes nachgeben konnte, ohne zum Verdachte der Selbstsucht und Herrschbegierde (dies gegen Rückert) zu berechtigen. — In *κεκορ. ἐστέ, ἐπλουτ. u. ἐβασιλ.*) liegt eine heftige Steigerung des ironischen Pathos: *schon gesättigt seid ihr, schon reich geworden seid ihr; ohne unser Zuthun seid ihr zur Herrschaft gelangt!* Das Sarkastische dieser Rede wird geschärft durch das nachdrücklich vorangestellte ἤδη — ἤδη und χωρὶς ἡμῶν: Schon habet ihr, was erst vom künftigen αἰών erwartet wird, das Sattsein und Reichgewordensein an messianischen Gütern; ohne derer Zuthun, die euch das Evangelium gebracht haben, seid ihr zur höchsten Stufe der messianischen Macht und Herrlichkeit, zur βασιλεία, gelangt. Schon seid ihr in so vollendetem Christenstande, seid ohne uns so herrschgewaltige Leute, dass ihr euch die Vorwegnahme der zukünftigen messianischen Befriedigung, Besitzfülle und Macht zuerkennt. Einschränkende

\*) Weshalb Holsten diese Deutung sinnlos findet, ist mir nicht klar geworden. Er übersetzt: „wenn du aber, und zwar wirklich, empfindest“ und beruft sich auf Kühner<sup>2</sup> II § 578. 2. Anm. 1. II 53. Gal 34.

Deutungen der hier dreifach veranschaulichten Ueberhebung auf Wissensstolz und besondere Gabe, auf Ansehen, auf königliche Sicherheit und Vollmacht in der Lebensführung, wie sie in verschiedener Weise versucht worden sind, lassen der sarkastischen Ausdrucksweise ihr Recht nicht. Nichts lag dazu dem christlichen Bewusstsein so unmittelbar nahe, als bei dem nicht näher bestimmten ἐβασιλ. an die messianische βασιλεία zu denken\*). Und wie entsprechend ist dieser Vorstellung der folgende Wunsch! Geht aber ἐβασ. auf das messianische Regiment, mithin auf das συμβασιλεύειν II Tim 2<sup>12</sup> vgl. Rom 8<sup>17</sup>, so muss auch κεκορ. und ἐπλοντ. nach der Gleichmässigkeit dieser ironischen Malerei im Sinne der messianischen Vollendung genommen werden und das Satt- und Reichsein κατ' ἐξοχήν bezeichnen (nämlich an messianischen Heilsgütern), was eben für das christliche Bewusstsein keiner besondern Bestimmung bedurfte. Vgl. II 8<sup>9</sup>. Mt 5<sup>6</sup>. Diese Ironisirung bildet das Widerspiel zu 322. So würde P. auch einen Kyniker nach Epiktets Weise beleuchtet haben, wenn dieser ihm seine Theorie von dem Königtum des Weisen auseinandergesetzt hätte. Dem Auge des Ap. wäre es nicht entgangen, dass das Gottvertrauen des Philosophen maskirtes Selbstvertrauen war und dass der Philosoph die Grenze zwischen seiner königlichen Freiheit und den Pflichten gegen die Mitmenschen willkürlich, selbstisch und zugleich sich selbst kasteiend gezogen hat. — In der Aussage wechseln die Tempora; das Perf. stellt den Zustand dar, die Aoriste das Eingetretensein in den Besitz, mit welchem der sich Sattdünkende prunkt. Zu ἤδη, bereits jetzt, s. Joh 4<sup>35</sup>. — χωρὶς ἡμῶν) nicht: *ihr allein vor uns*, sondern: *ohne unser*, der Lehrer, *Zuthun, abgesehen von uns*. Das gilt jedem, der φησιούται κατὰ τοῦ ἑτέρου; denn eben dadurch löst er sich zugleich von dem Lehrer, der ein rechter Haushalter der Geheimnisse Gottes ist, auch wenn er sich nach ihm nennt. — καὶ ὄφελόν γε etc.) und (rasch einfallend) *möchtet ihr doch wirklich zur Herrschaft gelangt sein!* ὄφελον wird bei den spätern als Partikel gebraucht und mit Indicat. verbunden, II 11<sup>1</sup>. Gal 5<sup>12</sup>. Buttman 185. γέ verstärkt das ὄφελον: s. Hartung Partikell. I. 372f. — ἵνα κ. ἡμεῖς ὑμῖν συμβασ.) Ihr würdet, meint P., auch uns (neben euch) dann wohl eine Theilnahme an eurem Regimente zukommen lassen. So wäre der Sachverhalt umgekehrt. Der Vater und Förderer ihres Glaubens würde durch sie zum Erben der Hoffnung. Damit läuft die sarkastische Klimax tief beschämend aus

\*) So schon Origen., von Neueren Rückert, de Wette, Osiand., Ewald, Neand., Hofm., Edwards u. a.



(Chrysost.). Der Conjunct. (gegen Rückert) ist, da *ἐβασιλ.* etwas in der Gegenwart des Redenden Abgeschlossenes (Regenten geworden sein) bezeichnet, und da der Zweck als ein in der Gegenwart noch bestehender erscheint, ganz in der Ordnung und daher die Conjectur Cobets: *συνεβασιλεύσαμεν* überflüssig. S. Klotz ad Devar 617f.

V. 9. *Γάρ*) Begründung des vorherigen Wunsches, durch *χωρίς ἡμῶν* vorbereitet. Die Vorstellung des angemessenen *βασιλεῖν* der Kor. vermittelt den Uebergang. Wie steht es in dieser Hinsicht wirklich mit denen, durch welche die Gläubigen ihren Heilsbesitz empfangen haben? — In *δοκῶ* liegt eine fühlbare Spitze des Ausdrucks. Vgl. z. 7<sup>40</sup>. 11<sup>16</sup>. Ohne folgendes *ὅτι*: Kühner zu Xen. Anab. 5, 7, 13. — *ἡμᾶς τοὺς ἁπ.*) kann an sich nicht bloss auf Paulus (Calvin, Schrader, Olsh. al.), sondern auf die Apostel überhaupt (Meyer, Godet, der darin einen Ausdruck des abschätzigen Urtheils der Christusleute über P. und die Zwölf wahrnehmen zu dürfen meint) gehen. Aber die nachfolgenden Züge passen allein auf Paulus. Da es ihm auf die Wiederherstellung seines Verhältnisses zur Gemeinde ankommt, verengt sich die Rede schliesslich auf eine gegenbildliche Schilderung seiner calamitates apostolicae. Der Plural *ἀποστόλους* ist durch *ἡμᾶς* veranlasst. — Bezieht man *ἀποστόλους* mit Meyer auf alle Apostel, so ist *ἐσχάτους* Prädicat: als homines infimae sortis. (Mk 9<sup>35</sup>? Alkiphr. 343. Dio Cass. 42, 5. Dem. 346. Chrys.: *πάντων ἀτιμότεροι*); bezieht man es auf Paulus, so gehört es als nähere Bestimmung zu *τ. ἁπ.*, entweder in dem Sinne von Pott: „Deus nos, qui postremi apostoli facti fuimus, tamquam *ἐπιθαν.* oculis alior. sistit“ (der vor *ἐσχ.* fehlende Artikel hindert diese Verbindung nicht; so früher Heinrici mit Berufung auf 163. Gal 14. Mt 24<sup>25</sup>) oder in dem Sinne: *die Apostel als die letzten*\*). Eine befriedigende Deutung der Stelle ist nicht bloss wegen der verschiedenen möglichen Satzconstructions, sondern auch wegen des schwebenden Gebrauchs von *ἀπόστολος* in den Briefen des P. schwierig. Der Thatbestand: 1) P. sieht in dem Apostelnamen etwas auszeichnendes. Der Apostel ist mehr als der *διδάσκαλος* und *προφήτης* I 12<sup>28</sup>. In der Adresse I 11 und II 11 nennt er daher sich selbst Apostel, den Mitbriefsteller aber Bruder. Vgl. H. Holtzmann ZwTh 1880 205 f. 2) P. erkennt nicht an, dass die Apostel-

\*) Vgl. 15s. So Schmiedel, Holsten: „In dem *ἐσχάτους* ohne *ὡς* spricht P. ein thatsächliches Verhältniss aus, in dem *ἐπιθανατίους* mit *ὡς* die subjective Anschauung, unter welcher er den *ἐσχάτους* stellt“. Vgl. auch Edwards z. d. St.

würde auf die Zwölf (15<sup>5</sup> — ein von P. aus der judenchristlichen Anschauung der Muttergemeinde übernommener terminus) eingeschränkt sei. Die Sonderautorität, die ihnen im Gegensatze zu ihm die Judaisten gaben, veranlasst den spitzigen Ausdruck οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι II 11<sup>5</sup>. 12<sup>11</sup>. 3) I 9<sup>5</sup>f. beweist, dass P. auch den Barnabas unter die Kategorie οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι rechnet. Vgl. Act 14<sup>4, 14</sup>. 4) II 8<sup>23</sup>. Phil 2<sup>25</sup> gebraucht er den Apostelnamen in dem weiteren Sinne von Gemeindebote. 5) Die Grenzen der Beziehung blieben fließend. Vgl. die διδασχῆ, die die Apostel neben den Propheten als Wanderlehrer charakterisirt. Harnack Dogmengesch. I<sup>2</sup> 133f. Aus diesen Ermittlungen folgt, dass dem P. kein anderer Titel zur Charakteristik seiner Gleichstellung mit den classischen Zeugen des Werkes Jesu (Act 12<sup>1</sup>) zur Verfügung stand, dass aber keine sicheren Abgrenzungen des Apostelbegriffs in der apostolischen Zeit gewonnen worden sind. — ἀπέδειξεν) nicht: fecit, reddidit, sondern: er hat uns als das was wir sind aufgezeigt, dargestellt, erscheinen lassen vor den Augen der Welt. Vgl. II Th 2<sup>4</sup>. Plat. Conv. 179C. Wytttenb. ad Plat. Phaed. 72C. In gleichem Sinne ist edere von der Schaustellung der Gladiatoren (vgl. nachher θέατρον) gebraucht (Sueton Aug. 43: edere gladiatores. Liv. 28, 21. Lightfoot). — ὡς ἐπιθανατ.) wie zum Tode Verurtheilte. 15<sup>30</sup>f. II 11<sup>23</sup>f. Die Erklärung Tertullian's (de pudic. 14): veluti bestiarior, obgleich von Beza, Calvin, Grot. u. a. angenommen, ist eine willkürliche Beschränkung. Das Richtige haben Theophyl., Chrys.: ὡς καταδίκους. Vgl. Dion. Hal. 7, 35: ὅθεν (vom tarpejischen Fels) ἔθος βάλλειν τοὺς ἐπιθανατίους. — ὅτι θέατρον ἐγεν. etc.) dient dem δοκῶ bis ἐπιθαν. zur Begründung; daher nicht ὁ, τι zu schreiben und mit θέατρ. zu verbinden, wie Hofm. vermuthet (welch Schauspiel wir ja der Welt geworden sind). Es heisst: da wir ein Schauspiel geworden sind. θέατρ. kann heissen Schaubühne, die Zuschauer, die Schauspieler, das Schauspiel. Hier das letztere. Hesych. θέατρον· θέαμα ἢ σίναγμα. Aesch. Dial. Socr. 320. Achill. Tat. I. 55. Vgl. θεατριζέσθαι Hbr 10<sup>33</sup>, ἐκθεατριζέσθαι Polyb. 3, 91, 10. 5, 15, 2. — καὶ ἀγγ. κ. ἀνθρ. specialisirt das τῷ κόσμῳ: der ganzen Welt, dem Universum (vgl. dazu Edwards), sowohl Engeln als Menschen. Des Himmels und der Erde Bewohner schauen, wie einem Schauspiele, unseren Drangsalen und Verfolgungen zu. — Das absolute ἄγγελοι im NT wird nie weder von den bösen und guten Engeln zusammen, noch von den bösen allein, sondern immer nur von den Engeln κατ' ἐξοχήν, d. i. von den guten Engeln gebraucht (vgl. z. Rom 8<sup>38</sup>). Wo es

auf die bösen Engel geht, hat es immer einen bestimmenden Beisatz (II 127. II Pt 24. Jud 6. Mt 254f.). Aber allerdings stehen sie als Bestandtheile des κόσμος den streitenden Sendboten Christi gegenüber, indem sie dem Kundwerden des Heils zuschauen, das sie selbst noch nicht erfassen (I Pt 112). Daher sind sie als Vermittler des Gesetzes angesehen (Gal 319), und der Gläubige wird sie richten (62. 3). Theodoret: *πᾶσιν εἰς θεωρίαν πρόκειται τὰ ἡμέτερα· ἄγγελοι μὲν γὰρ τὴν ἡμετέραν ἀνδρίαν θαυμάζουσι, τῶν δὲ ἀνθρώπων οἱ μὲν ἐφρίδονται τοῖς ἡμετέροις παθήμασιν, οἱ δὲ σιναλγοῦσι μὲν, ἐπαμῦναι δὲ οὐκ ἰσχύουσιν.* Jedenfalls ist die Engelvorstellung auch hier nicht bloss sprichwörtlich und bildlich (Baur); aber die Engel kommen bei dem Bau der Gottesgemeinde durch die Apostel ebensowenig zur Mitwirkung, wie der Teufel etwas innerhalb der christlichen Gemeinde zu thun hat (I 55. Joh 1231).

410. Die aus dem Gegensatz von V. 8 u. 9 sich ergebenden Werthungen. Zur Sache und Folge vgl. 126f. Die Hyperbeln und Antithesen enthalten eine Ironisirung des ἀνακρίνειν der Satten (V. 3. 5), in der jedoch auch die Anerkennung ihrer christlichen Einsicht (15) durchklingt. — *μωροὶ διὰ Χ.* denn weil wir nur Christus den Gekreuzigten wissen und mit der Weltweisheit nichts zu thun haben wollen (vgl. 22), sind wir thörichte Menschen, um Christi willen beschränken wir uns nur auf Christus. Vgl. 118. 25. 318. — *φρόνιμοι ἐν Χ.* Kluge Leute in eurer Verbindung mit Christo, gescheute, aufgeklärte Christen seid ihr! Beachte, wie P. nicht wieder *διὰ Χ.* schreibt; die christliche Afterweisheit hatte andere Interessen. — *ἀσθενεῖς* kraftlos und ohnmächtig. Denn schüchtern und demüthig traten sie auf, mit Verschmähung menschlicher Mittel allen Erfolg dem einfachen Worte von Christo überlassend. Ihr hingegen seid *ἰσχυροί*, Kraftmenschen, die zu imponiren und Grosses durchzusetzen vermögen. Vgl. 23. II 132f. 1010. Eigenmächtig beschränkend beziehen Chrys., Theophyl., Grot. u. Estius *ἀσθ.* auf die Leiden: „quia multa mala patimur, nec resistimus quod est infirmitatis“, und *ισχ.*: „mala, si qua occurrunt, facile repellitis“, Estius. — *ἐνδοξοὶ* gefeierte, hochgeehrte Leute; *ἄτιμοι* ehrlos, verachtet, Mt 1357. Ael. Var. hist. 220: *ἐνδοξὸν δουλείαν* (Edwards). Plat. Leg. 6. 774B. Euthyd. 281C. — Im letzten Gliede ist die erste Person das Subject des sarkastischen Gegensatzes, weil P. nun noch weiter von Prüfungen, welche ihn als Apostel treffen, reden will.

411—13. Bis auf die jetzige Stunde dauert diese unsere verachtete Lage beständig fort. *Ἀχρι τῆς ἄρτι ὥρας* so wie

ἕως ἄρτι V. 13 nicht strenge im Wortsinne zu nehmen, ist vor-eilig; weder kennen wir die Lage des Paulus in jenem Zeit-punkte (vgl. II 1127), noch ist eine nähere temporelle Bezie-hung durch die allgemein gehaltene Schilderung angezeigt. Dass aber Paulus die Lage der Apostel überhaupt schildern wolle (Meyer), erscheint durch seine parallelen Selbstcharak-teristiken (II 68. 1123f.) verwehrt. Da übrigens ἄχρι τ. ἀ. ὧ. nicht ohne Hyperbel zu καὶ γυμνιτεύομεν zu ziehen ist, gehört es zum Vorhergehenden, an das es sich ebenso wie V. 13 ἕως ἄρτι mit Nachdruck anschliesst und dies *jetzt noch* in Gegensatz stellt zu dem selbstgenügsamen ἤδη der Korinther (V. 5) (gegen Meyer). Das Folgende fügt danach weitere die Lage des Apostels näher kennzeichnende Momente hinzu, zu-nächst was er leidet. — γυμνιτεύομεν) d. i. *es fehlt uns an nöthiger Kleidung*. Vgl. zu γυμνός Mt 25<sup>36</sup>. Jak 2<sup>15</sup>. Das Verbum sowohl in diesem Sinne als auch von leichter Bewaffnung gehört der späten Gräcität — κολαφιζ.) ganz eigentlich: *wir werden mit Fäusten geschlagen*. Vgl. II 127. Mt 26<sup>67</sup>. IPt 2<sup>20</sup>. Concrete Darstellung roher Misshandlung überhaupt. — ἀστατοῦμεν etc.) *wir sind unstät, haben keine bleibende Stätte*, Rufin. ep. 10. Theophyl.: ἐλανόμεθα, φεύ-γομεν. — Was er trotzdem leistet. κοπιῶμεν etc.) *wir mühen uns ab, arbeitend mit den eigenen Händen*. Vgl. von Paulus 96f. II 117f. ITh 29f. II Th 38. Act 20<sup>34</sup>. Als Stück der verachteten Lage führt's Paulus mit auf; und mit Recht, denn in den Augen der Welt, die solchen selbst-verleugnenden Edelsinn nicht erkennen und ehren konnte und wollte, war es ein solches. — λοιδορ. εὐλογ. etc.) durch den Gegensatz ihres Verhaltens verstärkte Fortsetzung der Schil-derung der Anfechtungen. Wir sind so sehr aller Ehre bei andern los und ledig, dass wir gegen die, welche uns schelten (injuriiren, s. Dissen ad Dem. de cor. 294), verfolgen und ver-lästern (δυσφημ., vgl. IMkk 741. Aesch. Ag. 1078. Soph. El. 1182. Eur. Herakl. 600), nicht etwa uns vertheidigen und rächen (wie Männer thun, die fleischliche Ehre zu retten und zu behaupten haben), sondern den Scheltenden Gutes an-wünschen, den Verfolgern geduldig still halten, den Lästernern bittende Worte geben\*). Dass Paulus in Erinnerung der

\*) παρακαλοῦμεν: gelästert werdend bitten wir, geben wir gute Worte. S. über παρακαλ., bitten: Bleek z. Hebr. II. 1. 454. Treffend Theophyl.: προσιτέροις λόγοις καὶ μαλακτικοῖς ἀμειβόμεθα. Vgl. Act 1639. Grot. erklärt: Deum pro ipsis precamur. Aber Deum und pro ipsis ist wegen Mt 510. 44 unbefugt eingetragen. Vgl. vielleicht IMkk 1323: τοὺς Ἰουδαίους παρεκάλεσεν, er gab den Juden gute Worte.

ihm durch die Ueberlieferung bekannten Worte Jesu Mt 544. Lk 627f. dieses sage (Rückert), ist in Anbetracht der Verschiedenheit der Ausdrücke unsicher; aber die von Jesu geforderte Gesinnung lebte in ihm. — *ὡς περικαθάσματα* etc.) Gesamtabbildung der bisher von V. 11 an in einzelnen Zügen gezeichneten Lage: *wie Auskehricht der Welt sind wir geworden*, d. h. es ist mit unserm Ergehen so geworden, als ob wir die Allernichtswürdigsten wären, wie Schmutz, den man von der Welt abgefeigt hat. Der *κόσμος* ist die Menschenwelt (Rom 36. 512), dem nachherigen *πάντων* entsprechend. *περικαθάρμα* (von *περικαθαίρω*, ringsum, allenthalben reinigen) heisst *lustramentum*, *purgamentum* und wird zum Schimpfwort, wie unser *Auswurf*, *Abschaum*. Gewöhnlicher ist das bloss *κάθαρμα*, welches namentlich in diesem uneigentlichen Sinne bei Demosth. und Späteren sich oft findet (s. Wetst., Loesner. Obs. 276f., vgl. auch Kühner<sup>2</sup> II § 346. 2). Um die Härte dieses Worts zu würdigen, muss man den Aberglauben berücksichtigen, nach dem alle möglichen seltsamen Dinge als Ableitungsmittel der Unreinheit und Schuld benutzt wurden. Diese hiessen *καθάρματα*. Man übertrug auf sie die Unreinheit und warf sie fort. Daher zieht ihre Berührung Uebel zu und verunreinigt selbst. Petron. ed. Hadrianides 458: Quod purgamentum nocte calcasti in trivio aut cadaver? Aber ob diese specielle Beziehung beim Gebrauch des Wortes empfunden wurde, muss dahingestellt bleiben. Jedenfalls ist dies nicht der Fall bei Arr.-Epikt. III 22, 78, wo die Söhne des Priamus *περικαθάρματα* genannt werden. Auch eine noch bestimmtere Beziehung auf heidnische Religionsbräuche hat man gesucht. Bei Pest und anderen öffentlichen Calamitäten wurden Verbrecher zur Sühnung des Götterzornes geopfert (Schol. ad Aristoph. Plut. 454. Bos Exercitat. 125f. Munthe Obs. e Diod. 321f.). Da Prv 21<sup>18</sup> *περικαθάρμα* dem Hebr. כֶּפֶר entspricht, wie denn auch *περικαθαρός* bei Plato Leg. 7. 815 C. *lustratio* und *περικαθαστήριον* bei Hesych. (s. v. *θεώματα*) *Reinigungsoffer* ist, so nehmen Luther (*Fegopfer*), auch Edwards u. a. an, Paulus ziehe hier auf jene griechische Opfer-sitte (s. bes. Photius Quaest. Amphil. 155) und meine mit *περικαθ.* *Sühnopfer*, worin zugleich der Nebengedanke: *verworfenene, nichtswürdige Menschen* enthalten sei, denn solche wurden zu dergleichen Sühnopfern genommen. Demnach wäre der Sinn: *contemnimur ut homines, qui ad iram deorum ab omnibus hominibus avertendam sacrificio offeruntur*, Pott. Allein der selten bezeugte grausame Brauch gehörte der Vergangenheit an, für Sühnopfer aber ist das gangbare Wort



κάθαρμα \*); hätte P. περικαθάσματα im Sinne von *piacula* gedacht, so würde er auch, da περιψημα mit περικάθαρμα synonym ist und jeder einzelne ein piaculum wäre, nachher wiederum den Plural περιψήματα geschrieben haben. Hat er aber περικαθάσματα *Schmutzabgänge* gedacht, so konnte er sehr füglich nachher mit dem collectiven Singul. wechseln. Beides drückt dieselbe Sache unter verschiedenen Vorstellungen aus. — πάντων περίψ. scobis — *Abfall von Sägespänen* — *quisquiliae*, also: *aller Abraum*. Der Nachdruck liegt auf πάντων, und vorher ist wieder ὡς zu denken. Da περίψ. (was vom Abwischen abgeht) wesentlich gleichbedeutend ist mit περικάθαρμα (s. Phot. s. v. Tob 5<sup>18</sup> und dazu Fritzsche), so ist es ebenso verschieden wie dieses von den Auslegern gefasst worden \*\*). — ἕως ἄρτι) zu ἐγγήθ. gehörig, steht mit grossem Nachdruck am Schlusse der Schilderung. 46—13 ist ein typisches Stück für die apologetische Methode des P. Er setzt seine Persönlichkeit ein, verallgemeinert die Beziehungen seiner Erlebnisse und verwendet nicht ohne Ironie in kraftvoller Eigenart besonders reichlich Antithesen. In solchen apologetischen Selbstcharakteristiken bevorzugt er seltene und gewählte Ausdrücke. Von V. 11 ab finden sich als seltene Worte und Hapaxlegomena γυμνιζόμεν, ἀστατοῦμεν, δυσφημοίμενοι, περικαθάσματα, περίψημα.

414—21 \*\*\*). Was P., um volle Klarheit zu schaffen, gethan hat und thun will: Nehmt diese Rüge nicht als Beschämung, sondern als Zurechtweisung von eurem geistlichen Vater, dessen Nachahmer ihr sein sollet (V. 14—16), weshalb ich auch den Timoth. zu euch geschickt habe (V. 17). Ich aber — dies zur Warnung für die Aufgeblasenen! — hoffe bald selbst zu kommen; soll ich strafend oder milde kommen? (V. 18—21). Die Rede lässt, da P. nicht mehr mit Unrecht von der Gemeinde begünstigte oder getheilte Meinungen, welche zu falschen Gegensätzen führten, beleuchtet, sondern zu persönlichen Mittheilungen übergeht, die communicative Form fallen. — Der Abschnitt ist sowohl Abschluss

\*) Daher Valek. die Lesart von G. Minusk. ὥσπερ ἐὶ καθάρματα für ächt hielt, weil Paulus „ritus Graecos noverat et linguam“.

\*\*) Das Wort ist im Spätgriechisch nicht selten. Barn. 4, 6. Ignat. ad Eph. 8, 18. Der auf althechristlichen Inschriften vorkommende Name Stercorius dürfte durch u. St. veranlasst sein. S. auch Edwards.

\*\*\*) Zur Textkritik: V. 14. Für ρουθεῖω ist auf Grund von **NA**CP Min. Theophyl. ρουθεῖων aufzunehmen. — V. 17. Zu τοῦτο fügen **ANP** αὐτό, zu Χριστῷ **CN** Ἰησοῦ.

des Vorhergehenden, als auch Vorbereitung der folgenden Erörterungen über Fragen des sittlichen Lebens und der Organisation der Gemeinde. Aehnlich verhält sich's mit 6 12f. im Bau des Ganzen.

4 14. *Οὐκ ἐντρέπων*) nicht euch beschämend schreibe ich dieses (V. 8—13). Das Partic. ist nicht gleich Infin., sondern der Sinn ist: ich beschäme euch nicht durch das, was ich schreibe. Das folgt eben daraus, dass P. wie ein Vater zu ihnen redet. Anders verhält es sich I 6 5. 15<sup>34</sup>, wo P. abgesehen von allem was er für sie als Vater in Christo empfindet, sie zu rügen hat. Ohne solche *ἐντροπή* wären sie den Weg gewandelt, den Arr.-Epikt. I 5, 9 beschreibt: *ἐκπέμπεται τὸ αἰδῆμον αὐτοῦ καὶ ἐντρεπτικόν* (beide Begriffe verbindet er öfter, um die Empfindungen des sittlichen Tacts, Scham- und Zartgefühls, zusammenzufassen) καὶ τὸ λογικόν οὐκ ἀποτέμνεται ἀλλ' ἀποτεθρῖνεται. Vgl. auch Diog. Laert. II 29. Aelian V. II. 3, 17. Aber allerdings behält *οὐκ ἐντρέπων* im Gegensatz zu *ἀλλ' ὡς τέκνα ἀγ.* etc. etwas gezwungenes. Auch der Vater beschämt das irrende Kind, ehe er es straft (vgl. V. 21). Beschämung und väterliche Zurechtweisung schliessen sich nicht aus. Es muss daher darauf der Ton gelegt werden, dass die Stimmung des Schreibenden nicht durch den Drang, die Korinther ihres Unrechtes zu überführen, sondern durch die väterliche Liebe beherrscht ist. — *νοῦθετῶν*) das Wohlmeinende der Zurechtweisung liegt nicht im Worte an sich (Eph 6 4. Plat. Pol. 8. 560 A: *νοῦθετούντων τε καὶ κακίζόντων*), sondern im Zusammenhange. Vgl. Act 20 31. Plat. Euthyd. 284 E: *νοῦθετῶ ὁ ἐταῖρον*. Liest man mit Meyer *νοῦθετῶ*, so wechselt der Satzbau, indem nicht wieder das Partic., sondern das Temp. finit. (als Gegensatz von *ἐντρέπων γράφω* zusammen) eintritt, wodurch der Gegensatz selbstständig und damit nachdrücklicher wird. Wie selten dies der Fall ist, erhellt aus Kühner<sup>2</sup> II § 490. 4.

4 15. Rechtfertigung von *ὡς τέκνα μου ἀγαπ. νοῦθετῶν*. — *Denn falls ihr zehntausend Jugendführer habet in Christo.* Zu *μυρίους* vgl. I 14 19. Mt 18 24. — Ueber die Pädagogen bei Griechen und Römern (vgl. auch II Chron 27 32. II Reg 10 1. 5. Esth 27. Rosenm. Morgenl. VI. 272), die, entweder Sklaven oder Miethlinge, die Erziehung und beständige Begleitung der Knaben bis zur Mündigkeit zu leiten hatten s. Plat. Lys. 208. Wetst. u. Herm. Privatalterth. § 34, 15f. Hier werden uneigentlich die späteren Arbeiter an der Gemeinde, die *ἐποικοδομοῦντες* (3 10f.) so genannt, insofern sie die christliche Weiterentwicklung derselben betrieben, nachdem Paulus

(ihr Vater) sie gestiftet, ihr das christliche Leben gegeben, sie geistlich gezeugt hatte. Die tadelnde Nebenbeziehung auf die herrische und anmassende Führung seitens derer, die nicht Väter sind (Beza, Calvin, de Wette. Erasm.: „paedagogus saevit pro imperio“), ist ebensowenig abzulehnen als der Hinweis auf die geringere Liebe der späteren Lehrer (Chrys., Theophyl.). Vielmehr soll gerade der eingeführte Gegensatz nicht nur sein väterliches Recht, dem durch alle nachmals in seine Arbeit Eingetretenen nichts benommen sei, sondern auch seine unterschiedliche Gesinnung zum Bewusstsein bringen (gegen Meyer). Er berücksichtigt dabei selbstverständlich nur diejenigen, die sich der Pädagogenweise entsprechend geführt haben, also in's besondere die Judaisten, welche er mittelbar C. 9, direct im 2. Briefe bekämpft (II 11<sup>20</sup>). Dabei bekämpft er nicht zugleich ein „zweitanderes Evangelium“, dessen Triebkraft der νόμος als παιδαγωγός im Widerspruche zu Χριστός Ἰησοῦς gewesen sei. Solchen Widerspruch lässt P. überhaupt nicht gelten, vgl. Gal 3<sup>24.25</sup> (gegen Holsten). — ἀλλ' οὐ π. πατ.) sc. ἔχετε ἐν Χριστῷ. Das ἀλλά nach hypothetischem Vordersatze ist das nachdrücklich entgegengesetzende *at*, *hingegen* (Klotz ad Devar. 93), und zwar auch ohne ein restringirendes γέ, im Sinne von *at certe*. — ἐν γὰρ Χριστῷ etc.) d. i. *denn in der Lebensgemeinschaft Jesu Christi hat, durch's Evangelium, kein anderer als eben ich euch gezeugt.* Wie ἐν Χριστῷ vorher die specifische Bestimmtheit des παιδαγωγοῦς ἐχειν enthält, so hier, und zwar unter nachdrücklicher Hinzufügung von Ἰησοῦ, diejenige der ethischen Zeugung, die nicht ausser Christo, sondern in ihm als ihrer neuen übersarkischen Lebenssphäre geschehen ist; διὰ τοῦ εὐαγγ. sodann (vgl. Röm 10 17. I Pt 1<sup>23</sup>) ist die Vermittelung, wodurch diese Herstellung des Seins in der christlichen Lebenssphäre zu Stande gekommen. Durch beides unterscheidet sie sich von physischer Zeugung. ἐν Χ. Ἰ. auf die Person des Ap. zu beziehen: „in meiner Gemeinschaft mit Christo, d. h. als sein Apostel“ (de Wette), verbietet der gegensätzliche Nachdruck des ἐγώ. — ἐγέννησα) Vgl. V. 17. Phm 10. Gal 4<sup>19</sup>. Num 11<sup>12</sup>. Philo 1000: μᾶλλον αὐτὸν ἢ οὐχ ἦπτον τῶν γονέων γέγεννηκα. Sanhedr. f. 19, 2: „Quicumque filium socii sui docet legem, ad eum scriptura refert, tanquam si eum genuisset“.

416. Οὐν) da ich euer Vater bin. — μιμ. μ. γίν.) *werdet meine Nachahmer.* Eine nähere Bestimmung fügt Paulus nicht hinzu („in cura tutandae in ecclesia tum unitatis tum sanctitatis“ meint Grot. ohne Grund des Contextes); aber der Zusammenhang lässt es nach V. 6—13 nicht ver-

kennen, er habe die Ablegung von Dünkel und Selbstsucht, die Aneignung von Demuth und Selbstverleugnung, also das Gegentheil vom allem, was er ihnen V. 10 ironisch vorgehalten hat, im Sinne. — Zu dem Ausdrucke *μυμ. γίν.* vgl. 111. ITh 16. 214. Eph 51. Phl 317. Zum Gedanken: Xen. Mem. 1, 6. 3: οἱ διδάσκαλοι τοὺς μαθητὰς μιμητὰς ἐαυτῶν ἀποδεικνύουσιν.

417. Διὰ τοῦτο) nämlich um dies mit *μυμ. μ. γίν.* gemeinte Verhältniss bei euch zu befördern. Auf V. 15 beziehen es Chrys., Theophyl., Rückert, Maier: *darum weil ich euer Vater bin.* Aber dann wird V. 16 zu einer dem Zusammenhang fremden Einschaltung gemacht. — *ἐπεμψα ἰμ. Τιμ.)* S. Einleitung § 4. Er war bereits abgereist, der Brief aber sollte nach der Absicht des Ap. ihm zuvorkommen, 1610, daher er nicht als Ueberbringer desselben (Bleek) zu denken ist. Tim. war als Begleiter des P. den Korinthern bereits bekannt. II 119. — *τέκνον μου*) ITim 12. 18. IITim 12. Der Vater sendet zu seinen Kindern (V. 14f.) deren Bruder, der ihm besonders lieb und getreu ist, zu welchem jene also auch volles Vertrauen haben können. Nach der ganz bestimmten Beziehung von *τέκνα* V. 14 (vgl. V. 15) ist anzunehmen, dass Timoth. von Paulus bekehrt war, so dass seine Bekehrung, wenn er aus Lystra war (Act 161), wohl in der Angabe Act 146. 7 mit begriffen ist; Act 161 war er schon Christ. — *ἐν κυρίῳ*) giebt das charakteristische Verhältniss an, in dem Timoth. sein geliebtes und getreues Kind ist (vgl. Eph 621); denn ausser der Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit Christo findet überhaupt keine Kindschaft zwischen Timoth. und Paulus statt. Nicht wesentlich verschieden daher *ἐν πίστει* ITim 12. Vgl. 31. — *ἀναμνήσει*) denn vergessen zu haben schienen's die Korinther\*). Schonender Ausdruck des Vaters in Christo. — *τὰς ὁδοὺς μου τὰς ἐν Χ.)* die Wege, welche ich in Christo (als meiner Thätigkeits-Sphäre), d. i. im Dienste Christi gehe. Weizsäcker: *meine Regeln in Christus.* Durch die Erinnerung an die ganze Art und Weise, wie sich der Ap. in seinem Berufe benahm und verhielt, sollte die Nachahmung seiner bezweckt werden (*διὰ τοῦτο*); denn musste sie nicht seinen in Korinth vielfach verkannten und verdächtigten Charakter rechtfertigen und in nachahmungswürdigem Lichte erscheinen lassen, namentlich in Betreff seiner

\*) Dass P. nicht *διδάξει* gesagt habe, um nicht anzustossen, weil Timoth. noch jung gewesen sei (Chrys., Theophyl.), ist aus der Luft gegriffen. Treffend Theodoret: *λήθην δὲ αὐτῶν ὁ λόγος κατηγορεῖ· αὐτόπται γὰρ ἐγεγόνεισαν τῆς ἀποστολικῆς ἀρετῆς.*

Selbstverleugnung und Demuth, welche von der korinthischen Aufgeblasenheit und Selbstsucht so sehr abstachen? — καθώς) fasst man gewöhnlich als das vorher allgemein Ausgedrückte näher bestimmend, wie ὡς Rom 11<sup>2</sup>. Lk 24<sup>20</sup>. Allein καθώς heisst *sicut* (Vulg.), wie das classische καθά oder καθάπερ: *so wie, dergestalt wie*. Daher ist wortgetreu zu erklären: er wird euch mein Verhalten im Lehren und Anordnen dergestalt in's Gedächtniss zurückrufen, wie ich allenthalben lehre, d. h. nicht anders wird er es euch darstellen, als so, wie es überall in meiner Lehrwirksamkeit von mir befolgt wird, nicht anders also als es der ausnahmslosen Art der Ausführung meines Lehr-Berufs wirklich entspricht. καθώς geht dabei nicht auf den Inhalt von διδάσκω (Godet), auch nicht auf die Vortragsweise (beides würde zu μμ. μ. γίν. nicht in pragmatischer Beziehung stehen), sondern auf die ganze Charaktereigentlichkeit, mit welcher Paulus als Apostel zu Werke ging. Die Beziehung auf die Lehre ist aber nicht ausgeschlossen, wie Schmiedel im Interesse seiner Deutung von 2<sup>6</sup> behauptet. Zu ὁδός im Sinne von Lebenslehre vgl. Act 9<sup>2</sup>. 19<sup>23</sup> u. ö. und die altchristliche Schrift δύο ὁδοί. Arr.-Epikt. II 1, 33: ἡ ὁδὸς ἣν λέγω. — παντ. ἐν π. ἐκκλ.) Die doppelt bezeichnete nachdrückliche Angabe verstärkt das Gewicht des nachzuahmenden Beispiels. Vgl. Act 17<sup>30</sup>. 21<sup>28</sup>. Zugleich ist die starke Betonung seines consequenten Verfahrens wohl auch durch Anzweiflungen, die später noch energischer wurden, veranlasst (V. 18. II 1<sup>17</sup>. 18). Zur Sache vgl. noch I 11<sup>2</sup>. 16. 14<sup>33</sup>. 36. Diese Motivirung der Sendung des Timotheus hat eine längere Abwesenheit des P. zur Voraussetzung. Vgl. zu 2<sup>3</sup>.

418. *Aber als käme ich nicht zu euch, sind etliche aufgeblasen geworden.* P. hatte sein Kommen in Aussicht gestellt (16<sup>5</sup>). Da dasselbe sich verzögerte, so konnte die missgünstige Meinung Gehör finden, der Ap. habe den Muth nicht, wieder in Korinth aufzutreten (II 10<sup>10</sup>). Um nicht durch die Sendung des Timoth. die ihm abgeneigten Prahler in ihrem Irrthum zu bestärken, fügt er diese Bemerkungen V. 18—20 hinzu. Daher ist hier nicht der neue Abschnitt zu beginnen. — Zu δέ an vierter Stelle s. Winer<sup>1</sup> § 61, 6. 519. — ὡς, als, bezeichnet: *unter der Annahme dass*. Es führt den Grund des ἐφρυσιώθ. aus der Vorstellung der Aufgebläheten ein. Vgl. Kühner<sup>2</sup> II. § 488, 1 a. b. Lobeck ad Soph. Aj. 281. — ἐρχομ. nicht für ἐλευσομένον (Flatt), sondern das obwaltende Verhältniss bezeichnend. „Paulus kommt nicht“, war ihre Vorstellung, und dies machte sie kühn und aufgeblasen; φιλαρχίας γὰρ τὸ ἐγκλημα τῇ ἐρημίᾳ τοῦ διδασκάλου



εἰς ἀπόνοιαν κεχρησθαι, Chrys. — *τινές*) wie 15<sup>12</sup>. Es sind wohl die 4<sub>3</sub> erwähnten ἀνακρίνοντες, die dem P. abgeneigte Minorität, gemeint.

4<sup>19</sup>. Ἐλεύσομαι δέ) nachdrücklich vorangestellter Gegensatz: *kommen aber werde ich*. — *ταχέως*) vgl. Phl 2<sup>24</sup>. II Tim 4<sup>9</sup>. Wie lange er nur noch zu bleiben gedachte in Ephesus, s. 16<sup>8</sup>. — ὁ κύριος) nicht von Christo (Edwards mit Berufung auf I Th 3<sup>11</sup>), sondern von Gott zu verstehen. S. zu 3<sup>5</sup>. Zur religiösen Stimmung vgl. I 16<sup>7</sup>. Rom 1<sup>10</sup>. 15<sup>32</sup>. Jak 4<sup>15</sup>. — γνώσομαι) Was und wie die Aufgeblasenen reden (τὸν λόγον), will Paulus nach seiner demnächstigen Hinkunft ganz ausser Notiz lassen; wie energisch sie aber Erfolge für das Gottesreich bewirken, davon will er *Kenntniss nehmen*. — τὴν δύναμ.) ihre Wirkungskraft nämlich für die Förderung der βασιλ. τ. Θεοῦ V. 20. Zu eng sind die Erklärungen von der Wunderkraft (Chrys.) oder Tugendkraft (Theodoret) oder Geisteskraft (de Wette) für sich. Diese vielwirkende Macht schienen die Aufgeblasenen zu haben, aber sie liessen es beim Reden bewenden, dem die Stärke, etwas auszurichten, und der Ernst, der aus dem lebendigen Bewusstsein der Verantwortlichkeit vor Gott entspringt (5<sup>2</sup>), abging. Wie ganz anders bei P. selbst! 24. II 6<sup>7</sup>. — Zum Gegensatze von λόγος und δύναμις vgl. I Th 1<sup>5</sup>. II Tim 3<sup>5</sup> (μóρφωσις und δύναμις) Lk 24<sup>19</sup> (λόγος und ἔργα).

4<sup>20</sup>. Rechtfertigung des γνώσομαι οὐ τὸν λόγον etc. durch ein Axiom. — ἐν λόγῳ und ἐν δυνάμει bezeichnet, worin die βασιλεία ursächlich beruht; sie hat nicht in Rede, sondern in Kraft (s. z. V. 19) die Bedingung ihrer Existenz. Vgl. z. 2<sup>5</sup>. Zur Fügung Sir 42<sup>15</sup>: ἐν λόγῳ κυρίου τὰ ἔργα αὐτοῦ. 40<sup>29</sup>: οὐκ ἔστιν ὁ βίος αὐτοῦ ἐν λογισμῷ ζωῆς. Das εἶναι ἐν giebt nicht bloss ein Merkmal (Schnedermann), sondern das Moment an, auf Grund dessen das Wesen der Sache bestimmt wird und zur Erscheinung kommt. Zur Sache Diog. Laert. I 9, 4 von Myson: ἔφασκε δὲ, μὴ ἐκ τῶν λόγων τὰ πράγματα, ἀλλ' ἐκ τῶν πραγμάτων τοὺς λόγους ζητεῖν. Die βασιλεία τοῦ Θεοῦ ist hier wie Rom 14<sup>17</sup> die Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher die Früchte der ausschliesslichen Herrschaft des Willens Gottes zur Erscheinung kommen, nicht aber das Gottesreich als jenseitiges in seiner Vollendung. Meyer betont letzteres ausschliesslich, wenn er die βασ. τοῦ Θεοῦ erklärt als das Messiasreich, dessen Mitglieder bei der zu erwartenden (baldigen) Erscheinung desselben nur die wahrhaft Gläubigen und Geheiligten (Kol 3<sup>3f</sup>. Phl 3<sup>18—21</sup>. Eph 5<sup>5</sup> al.) werden können. Es wäre seltsam, wenn P. von etwas Zukünftigem einen bestimmten Eindruck

in der Gegenwart (*καὶ γινώσκειν* etc. V. 19) empfangen wollte. Aber darin liegt das berechtigte Moment der Ansicht Meyer's, dass die Gewissheit der gegenwärtigen Bethätigung der Kräfte des Gottesreiches die Hoffnung auf die zukünftige Vollendung erhält und klärt. Wie beides sich sucht, zeigt der Vergleich von I 6 9, 10. 15<sup>24</sup>. 50 (*κληρονομεῖν*) mit unserer Stelle. Die *δύναμις*, in der die *βασίλεια τ. θ.* sich offenbart, ist die That-sache der Wiedergeburt (II 5<sup>17</sup>). Der Ap. übernimmt übrigens die Idee des Gottesreichs aus dem urchristlichen Gemeingut ebenso wie Johannes. Ihre Doppelbeziehung ist ihm selbstverständlich. Die „eschatologische Färbung“ ist ebensowenig verblasst, als die Bedeutung der Idee für die gegenwärtige Herrlichkeit des Christen verkannt ist.

421. Zum Schlusse des ganzen Abschnittes noch eine warnende Frage für die Leser überhaupt, die Nutzenanwendung, die sie von der Versicherung seiner baldigen Hinkunft machen sollten, andeutend. P. trägt für die Gemeinde nicht bloss die gütige Gesinnung des Vaters, sondern beansprucht, wie schon das *γινώσκειν* andeutet, auch die volle Autorität desselben. Lachm., dem Hofm. folgt (nach Oecum., Beza, Calvin) beginnt mit V. 21 den neuen Abschnitt, was aber, da 51 ohne Verbindungspartikel (etwa *ἀλλά*, oder *δέ*, oder *γάρ*) anhebt, nicht annehmbar erscheint. — *τί* im Sinne von *πότερον*. Vgl. Plat. Phil. 52D und dazu Stallb. Ersteres besorgt er, das zweite wünscht er. „Una quidem caritas est, sed diversa in diversis operatur“, Augustin. — *ἐν ῥάβδῳ* mit einer Ruthe, aber nicht Hebraismus, sondern *ἐν* bezeichnet ächt Griechisch das Versehen mit. Hbr 9<sup>25</sup>. I Joh 5<sup>6</sup>. Buttm. 234. Deissmann Bibelstudien 115f. Vgl. Sir. 47<sup>4</sup>: *ἐν λίθῳ*, mit einem Steine bewaffnet. Lucian. D. M. 23<sup>3</sup>: *καθιζόμενος ἐν τῇ ῥάβδῳ*. Sinn des bildlichen Ausdrucks, welcher vom väterlichen Verhältniss entlehnt ist: *ἐν κολάσει*, *ἐν τιμωρίᾳ* (Chrys.). — *ἔλθῳ*) soll ich kommen? Winer<sup>7</sup> § 41, 4<sup>268</sup>. Treffend Chrys.: *ἐν ὑμῖν τὸ πρᾶγμα κείται*. — *πνεύματί τε πρᾶντι*) nicht: mit sanftmüthigem Geiste (Luther), so dass *πνεῦμα* das subjective, das innere Leben zu dieser Eigenschaft stimmende Princip wäre, sondern: mit dem Sanftmuthsgeiste, so dass *πνεῦμα* mit Chrys. u. Theophyl. vom heiligen Geiste gefasst wird, und *πρᾶντι*. die nach dem Contexte eben in Betracht tretende specifische Wirkung dieses *πνεῦμα* (Gal 5<sup>2.3</sup>) bezeichnet. So in allen Stellen des NT, wo *πνεῦμα* als der heilige Geist mit Genet. eines Abstracti verbunden ist, wobei immer der Zusammenhang an die Hand gegeben hat, welche Wirkung des Geistes zu nennen war. Er wird daher *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* (Joh 15<sup>26</sup>. 16<sup>13</sup>. I Joh 4<sup>6</sup>), *υἰοθεσίας* (Rom 8<sup>15</sup>),

τῆς πίστεως (II 413), σοφίας (Eph 117), δυνάμεως etc. (II Tim 17) genannt, je nachdem die eine oder andere Wirkung desselben charakterisirt ist. Die Verbindung von ἀγάπη und πνεῦμα πρ. ist nicht dagegen (Schmiedel), vielmehr vergegenwärtigen die beiden Bestimmungen sowohl die Gesinnung, als auch die Wurzel der Gesinnung nach gemein christlicher Anschauung. Auch die apostolische Zuchtruthe wird vermöge des heil. Geistes gehandhabt, wobei der nämliche Geist als Geist der Milde wie der Zuchtstrenge wirksam ist; ἔστι γὰρ πνεῦμα πραότητος καὶ πνεῦμα αὐστηρότητος, Chrys. Vgl. Lk 955. Zur Sache s. 61. — Statt der Form πραότης haben Tisch., Westcott-Hort die spätere πραΰτης (s. über beide Lobeck ad Phryn. 403f.) in allen Paulinischen Stellen, und nach den alexandrin. Zeugen (besonders ABC, obwohl nicht für alle Stellen einstimmig) mit Recht. In den übrigen Stellen (Jak 121. 313. IPt 315) ist πραΰτης ohnehin unzweifelhaft.

Anmerkung I. Zur Gemeindelage. Der letzte Abschnitt (414—21) bestätigt, dass P. alles gesagt hat, was er mit Rücksicht auf die Nachrichten der Chloeleute zu sagen hatte. Die ξριδες und das φυσιοῦσθαι (46. 18) stehen in Wechselwirkung. Der letzte Grund aber der Misskennung des Evangeliums und der damit verbundenen ungünstigen Urtheile über den Apostel liegt in der echt hellenischen Neigung, das Evangelium als eine neue und höhere Weisheit zum Gegenstande des Rühmens zu machen, weshalb man auf Mittel sann, die neue Weisheit so zur Geltung zu bringen, dass sie der Eitelkeit schmeichelte. Dagegen zeigt P.: 1. das Evangelium ist eine einheitliche Weisheit für die Gläubigen. Es scheidet sich nicht, wie die Mysterienweisheit der Hellenen in esoterische und exoterische Lehren. Darum möge der Lehrer sich nennen, wie er will, er kann nur das eine Evangelium verkündigen, auch wenn er auf den Grad der Reife seiner Schüler billige Rücksicht nimmt (31—5). 2) Die Verkennung dieser Thatsache beruht auf einem sittlichen Mangel (214—16. 31f.) Die falsche Schätzung der Lehrer des Evangeliums hängt damit zusammen (35f. 41f.). — Den unmittelbaren Anlass zu diesen Erörterungen gab nicht der Mitarbeiter Apollos (36f. 46), sondern eine Kritik der Art und des Wirkens des P. durch die Gemeinde. Diese Kritik fand in der Bevorzugung des Apollos und des Petrus vor P. ihren Ausdruck. Ihre Anzettler waren die Judaisten, die jetzt noch im Hintergrunde bleiben (I 93. Anders II 31f. C. 10. 11). Nahrung gab zunächst der Vergleich des Apollos mit Paulus. P. betrachtet diese Irrungen durchaus als eine Angelegenheit, für welche die Gesamtgemeinde verantwortlich ist. — Der Gang der Erörterung zeigt, dass die Vorwürfe gegen Paulus wohl von der Form seiner Verkündigung den Ausgangspunkt nahmen (117), aber ihre Spitze zugleich

den Inhalt derselben traf. Diese Zuspitzung liegt in der Natur der Sache. Ihr tritt Paulus hier durch positive Darlegungen entgegen (I 19f. 26f.), im II. Br. aber weist er ebenso offen die Angriffe gegen sein Evangelium zurück, wie die Angriffe seiner Person, die er auch im I. Br. nur streift. Er vertheidigt sich gegen den Vorwurf, „fleischliche Weisheit“ verkündigt zu haben (II 112 σοφία σαρκική ist nicht gleich σοφία λόγου Schmiedel), gegen das *ἐαυτὸν κηρύσσειν*, das *δολοῦν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, also gegen subjectivistisches und trügerisches Lehren, ebenso gegen die Behauptung, dass er unklar sei (II 42. 3. 5. 35). So hängt die falsche Schätzung des Evangeliums mit dem persönlichen Gegensatz gegen den Apostel, der sich zunächst im Parteitreiben äusserte, und mit dem unrichtigen Geltendmachen persönlicher Lehrerautorität auf das engste zusammen.

Anmerkung II. Zu den Quellenscheidungen. Vgl. Einleitung § 5, 2. 3. Die Einheit des Abschnittes 110—421 ist namentlich von Pierson und Naber, Hagge, Völter, Bruins (ThT 1892 381f. 471f.) und C. Clemen in Anspruch genommen. Pierson und Naber stehen für sich und dekretiren in C. 1—3 überarbeitete *documenta pneumatica judaica*. Völter und Bruins wollen gleichfalls unpaulinische Stücke ausscheiden, Clemen dagegen bemüht sich um die Ausscheidung des I 59 erwähnten Sendschreibens, von dem Fragmente in diesen Abschnitt eingearbeitet seien, und zwar schon vor der Zeit des IClembriefs. Bruins lässt sich bei seinen Ausscheidungen von der Ueberzeugung leiten, dass alle eschatologischen Beziehungen in den Paulusbriefen unpaulinisch seien. Mit ihm ist also ebensowenig zu diskutieren, wie mit Naber und Pierson. Aber auch mit den anderen Quellenscheidern, die den geschichtlichen Paulus in den ihm zugeschriebenen Briefen suchen, ist eine Auseinandersetzung nicht durchzuführen, weil die Massstäbe verschieden, die einzelnen Beweisgründe problematisch sind und die Ergebnisse keine klare Gesamtanschauung ergeben. Es ist das Stadium des Guerillakrieges. Die wichtigsten Aufstellungen sind folgende:

Hagge und Völter gehen in der Hauptsache zusammen. Nach Hagge ist 19—415. 21 auszuschneiden, nach Völter 110—416. 18—21. Als Gründe sollen ausreichen der eingetragene Widerspruch zwischen dem Lob der Gemeinde 14—8 (9) und den Rügen der nachfolgenden Abschnitte, sodann die Nichterwähnung der Chloeleute in Cap. 16. Warum wird nicht auch die Nichterwähnung der andern Cap. 16 genannten Korinther in Cap. 1 ausgenutzt? Vgl. Holstens Kritik zu 116. Aber was wird nun mit diesen ausgeschalteten Stücken? Sie sind, so sagen diese beiden Kritiker, mit II 10—12 zu einem Ganzen zu verbinden. Während nämlich dort die Anhänger des Apollos bekämpft werden, richtete sich hier P. gegen die andern Parteien. Dass dies falsch ist, folgt aus der Thatsache, dass II 10—12 keine Partei der

Gemeinde, sondern Leute, die nicht zur Gemeinde gehören, bekämpft werden. Aber auch abgesehen davon; wer den Abstand des Tons und der Art der Begründung in diesen beiden Stücken nicht empfindet, der vermag, soviel an ihm liegt, auch schwarz für weiss und weiss für schwarz zu erklären und die Bienen mit Essig zu fangen. — Clemen setzt an einem andern Punkte ein, indem er auf die in absichtlicher Vieldeutigkeit gehaltene Warnung 316.17 sich stützt. Diese füge sich nicht in den Zusammenhang von 39 und 315. Der σοφός ἀρχαίων ferner (310) widerstrebe dem sonstigen Gebrauch von σοφία, σοφός in diesem Abschnitte. 321—23 endlich werde von keiner Christuspartei geredet, also könne es nicht mit 112 in dem gleichen Briefe gestanden haben. (Von der letzteren Beobachtung aus scheint es näher zu liegen, zur Ausmerzung von ἐγὼ δὲ Χριστοῦ 112 sich zu entschliessen). Durch Erwägung der exegetischen Schwierigkeiten dieser Stelle gewinnt Clemen als Fragmente des verlorenen Briefs (I 59) 321—23. 310—15. 16f. 18—20. Allein seine Kritik an den Vorgängern und sein eigenes Verfahren greifen nicht in einander. Was er an diesen tadelt, befolgt er selbst. Sehr richtig macht er gegen Hagge und Völter geltend, dass sie bei ihren Quellscheidungen den parallelen Bau von 119—25 und von 26—34 nicht würdigen. Wenn er selbst aber 41 direct an 39 anschliessen will — besser noch schliesse sich so obenhin betrachtet 46 an 39 an —, so übersieht er, dass in dem Abschnitte 39—22 ebenso wie in den beiden andern Stücken das Sachliche mit dem Persönlichen, die Erinnerungen, die Einschärfungen und die grundsätzlichen Aussagen in analoger Weise, selbstverständlich mit den Modificationen, die aus den veranlassenden Problemen und Verhältnissen folgen, mit einander verbunden ist. Und diese durchaus eigenartige Verbindung von persönlichen und sachlichen Mittheilungen ist in den Paulusbriefen die Regel und giebt ihnen ihr eigenartiges Gepräge. In grossartiger Freiheit ist ganz nach den hier befolgten Gesichtspunkten der erste Haupttheil von II Kor angelegt. II 214—610 verhält sich zu 112—213 ebenso wie I 26—16 zu 21—5 oder wie I 310—21 zu 31—9. Das gleiche Verfahren bestimmt die Anlage des Galaterbriefs und tritt auch beim Römerbrief hervor, wie die Ueberleitung von den persönlichen Mittheilungen (19—15) zur principiellen Grundlegung (116f.) beweist. Diese Gleichmässigkeit einer so ganz individuell bedingten Methode weist auf denselben originalen Geist zurück, der einer neuen Gedankenwelt unter ganz bestimmten, äusserlich bemessen, geringfügigen Antrieben, in eigentümlicher, von ihm selbst geschaffener Form und Methode Ausdruck schuf. Und je eindringender mit Rücksicht auf ihre Eigenart die Paulusbriefe vergleichend analysirt werden, desto deutlicher wird es werden, dass gerade die scheinbaren Unregelmässigkeiten des Zusammenhangs, auf welche die Quellen-



scheider sich berufen, Zeugnisse sind für die originale und einheitliche Conception derselben. Hier liegt der springende Punkt, von dem aus die Quellenscheidungen sich als vorschnelle und überflüssige Operationen darstellen.

### Cap. V und VI.

Von Unzucht und Streitsucht. Die Quelle der Nachrichten sind mündliche Mittheilungen. 51: ἀκούεται.

51—8\*). Ein besonders schreiender Fall von Unzucht\*).

51. Die Rüge des Parteiwesens ist geschlossen. Aeusserlich unvermittelt, aber nach den Schlussworten von 4<sup>21</sup> desto schlagender, fällt nun die scharfe Rede sofort auf ein anderes tiefes Unwesen in der Gemeinde. — ὅλως) überhaupt, prorsus, omnino vulg.), wie 6<sup>7</sup>. 15<sup>29</sup>. Mt 5<sup>34</sup>. Es führt mit Nachdruck eine für die Schätzung der Gemeinde entscheidende Thatsache ein. Deshalb tritt es an den Anfang, indem es dem Sinne nach unserem besonders gleich kommt (Xen. Kyr. 5, 4, 16: λυπηρῶς βιωσόμεθα, ὅλως τοὺς ἐχθροὺς καὶ πλησίον ἔχοντες καὶ κρείττους ἡμῶν. Hesych.: ὅλως·

---

\*) Zur Textkritik: V. 1. ὀνομάζεται nach ἔθνεσιν ist Ergänzung, vielleicht aus Eph 5<sup>3</sup>. Eben so entscheidend sind die Zeugen gegen ἐξαρθῆ für ἀρθῆ V. 2. — V. 2. Für ποιήσας und πράξας halten die äusseren Zeugen sich die Wage. Jedenfalls aber war der Ausdruck ποιεῖν ἔργον den Schreibern aus dem NT sehr geläufig, daher πράξας vorzuziehen ist. — V. 3. ἀπὼν nach **NABCD\*P** Minusk. Syr. Orig. Ambrstr. ὡς ἀπὼν ist nach Analogie des folgenden ὡς παρών (als das Ganze ἀπὼν — πνεῦμ' zusammenfassend) eingekommen. — V. 4. Bloss Ἰησοῦ (ohne Χριστοῦ) haben beidemal **ABD\*** pesch. Aeth. Euthal. Lucif., und an zweiter Stelle noch **NP** Vulg. Orig. Ambrstr. al. Richtig; die Feierlichkeit der Rede veranlasste die Zusetzung von Χριστοῦ — V. 5. τοῦ κυρίου Ἰησοῦ **NABD\*P** it. vulg. pesch. Euth. Orig. al. ἡμῶν fügen hinzu **BDEFG** it vulg. Chrys., τοῦ κυρίου haben **B**. Orig. (dreimal) Tert. (zweimal) al. Χριστοῦ ist hinzugefügt **NDcEFG** it vulg. pesch u. s. w. Abgesehen von **B** Orig. Tert. haben also alle Zeugen Ἰησοῦ. Ihre Verschiedenheiten betreffen nur ἡμῶν und Χριστοῦ. Danach scheint τοῦ κυρίου Ἰησοῦ zu lesen. Ἰησοῦ konnte leicht, zumal vier Worte hintereinander auf **OY** ausgehen, übersehen werden. — V. 6. ζυμοῖ) die Varianten δολοῖ (**D\*** Bas. Hesych. So Griesb.) und φθείρει (It. Vulg. corrumpit) sind Interpretamente. Vgl. Hieron. zu Gal 5<sup>9b</sup>. Tisch. VIII. — V. 7. Nach ἐκκαθάρ. ist οὖν (**NcCDP**) zu streichen. Verbindungszusatz, wie auch καὶ vor οὖ V. 10 u. καὶ vor ἐξάρ. V. 13. ὑπὲρ ἡμῶν nach ἡμῶν **C**. **NcC<sup>3</sup>LP** ist ungehöriges (denn nur vom Tode Christi an sich ist die Rede, s. Reiche Comm. crit. I. S. 161f.) dogmatisches Glossem.

παντελῶς). Es gehört nicht bloss zu πορνεία (Meyer: man hört überhaupt bei euch von Unzucht, und gar von solcher Unzucht), auch nicht bloss zu ἀκούεται (Ewald: man hört allgemein bei euch von Unzucht), sondern zum ganzen Satz: *Ueberhaupt hört man von Unzucht unter euch*. So setzt das Asyndeton wirksam ein. — ἐν ὑμῖν) nicht *als unter euch stattfindend* (Godet, der οὔσα ergänzt), da es eine zu ἀκούεται gehörige Bestimmung ist; sondern die Unzucht ist in der Gemeinde Gesprächsgegenstand. P. drückt das Verhältniss so aus, wie es ihm etwa von den Leuten der Chloë (111) oder von den Gemeindeboten (16<sup>15</sup>) berichtet ist. Dass er seine Quelle nicht nennt, ist wohl durch den Wunsch, die ganze Aufmerksamkeit auf die Sache selbst zu concentriren, veranlasst. — καὶ τοιαύτη) hebt den besonderen Fall, der sich als eine schreiende Sünde von den allgemeinen Uebelständen (V. 10f.) scharf abhebt, nachdrucksvoll hervor. — ἐν τοῖς ἔθνεσιν.) ἀεὶ ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν ὀνειδίζει τοῖς πιστοῖς. Chrys. Ueber das Verbot bei den Juden: Lev 187. s. Deut 22<sup>30</sup>. Philo de spec. leg. 301. Michael. Mos. R. § 113. II. 206. Saalschütz Mos. R. 766 f. Die Beispiele solcher Blutschande bei Griechen und Römern (s. Maji Obs. I. 184) waren gesetzwidrige (Elsner 90. Pott z. St.) und verabscheute Ausnahmen. Beispiele bei Wetstein. Diog. Laert. I 96 von Periander. Catull 76, 4: Nam nihil est quidquam sceleris, quo prodeat ultra. Cicero pro Cluent. 5. — γυναῖκα τοῦ πατρός) ein *Vatersweib* (Holsten), wohl die Stiefmutter Lev 18s und die Rabbin. b. Lightf. Hor. 166. Möglich, dass P. im Hinblick auf das Lev 18s ausgesprochene Verbot die Form des Ausdrucks (nicht die griechische Bezeichnung μητρικά) gewählt hat, ὥστε πολλῶν χαλεπώτερον πλῆξαι, Chrys. Die gesperrte Stellung γυναῖκα τινὰ τοῦ πατρός legt auf γυναῖκα einen schmählichen Nachdruck. — ἔχειν) setzt das Verhältniss als ein dauerndes. Ob dies vom ehelichen Besitze (Maier nach Aelteren) oder vom Concubinate (Grot., Ewald, Hofm.) gemeint sei, lassen viele, wie Calvin, Rückert, Neand. unentschieden. Aber für ersteres spricht schon, dass nirgends im NT ἔχω in dem Sinne, wie das bekannte ἔχω Λαῖδα (Diog. Laert. 2, 75. Athen. 12. 544 D) oder: „quis heri Chrysidem habuit?“ (Terent. Andr. 1, 1, 58), sondern immer vom ehelichen Besitz gebraucht ist (I 72. 29. Mt 144. 22<sup>28</sup>. Mk 618. Joh 418. I Mkk 119. Xen. Cyr. 1, 5, 4); auch die Bezeichnung der Sache durch die Praeterita ποιήσας V. 2 und κατεργασάμενον V. 3. giebt weniger die Vorstellung eines buhlerischen Umgangs, als der geschehenen Vollziehung einer blutschänderischen Ehe. Unter den Begriff der πορνεία (nicht der μοιχεία) stellt P. diesen Fall,

weil er zunächst dieses allgemeinen Begriffs zur Bezeichnung des korinthischen Unzuchtswesens überhaupt bedurft hatte, nun aber das besondere Vorkommniß, welches dieser allgemeinen Kategorie subsumirt ist, durch *κ. τοιαύτη π.* etc. bestimmt kennzeichnen will. Von der Behauptung, dass *πορνεία* beweise, es handele sich nicht um einen Ehebruch (Hofm.), hätte schon Mt 5<sup>32</sup>. 19<sup>9</sup> abhalten sollen. Der Einwand aber, dass P. nicht auf Scheidung dringe, trifft nicht; denn er dringt auf Excommunication, nach deren Vollziehung die verbrecherische Ehe — wenn sie nicht der dadurch gedemüthigte Sünder selbst gelöst hätte — die Christen nichts mehr anginge (s. V. 12. 13). Von dem Weibe des Blutschänders lässt sich etwa mit Wahrscheinlichkeit behaupten, dass sie keine Christin gewesen ist, weil sonst Paulus auch gegen sie geredet haben würde. Die Entscheidung der Frage, ob ihr voriger Gatte noch lebte (so dass sie von ihm geschieden war oder ihn verlassen hatte), und ob er wahrscheinlich Christ war, hängt von der Erklärung von II 7<sup>12</sup> ab, wo Godet die Beziehung des *ἀδικηθεῖς* auf den Vater ablehnt, während Edwards und Lightfoot sie aufrecht erhalten.

52. Entweder mit „und“ rasch einfallende Frage, die Unangemessenheit des Verhältnisses zum Vorigen (s. Hartung Partikell. I. 146f.) aufdeckend (Meyer), oder besser Vergegenwärtigung des Verhaltens der Gemeinde, welches gerade durch die einfache Charakteristik des Thatbestandes die herbste Kritik ihrer sittlichen Reife liefert. — *ὑμεῖς*) mit Nachdruck; denn *κοινὸν πάντων τὸ ἔγκλημα γέγονε*, Chrys. — *πεφυσ. ἐστέ*) es ist der 46f. 18 gerügte geistliche Dünkel über den vermeintlichen hohen Grad christlicher Weisheit und Vollkommenheit überhaupt gemeint, nicht Stolz auf den Blutschänder selbst, der ein hochgehaltener Lehrer gewesen sei (Chrys., Theophyl., Grot.). — *ἐπενθήσ.*) *seid in Betrübniß gerathen*, wie über einen Todten, ein membrum mortuum der christlichen Gemeinschaft. *Πενθεῖν* stärker als *λυπεῖν*. Es ist der übliche Ausdruck für die Klage um den Todten (Mt 9<sup>15</sup>. Heinrici z. d. St. u. z. II 12<sup>21</sup>. Orig. c. Cels. 3. 141). Zur Sache Calvin: *Ubi luctus est ibi cessit gloriatio* (Godet). Die Conjectur Nabers *ἐπονθήσατε* vergrößert die Aussage. Eben durch das *πενθεῖν* soll wie durch innere Krisis die materia peccans ausgeschieden werden. Der Aor. *ἐπενθήσατε* weist darauf, dass der mit *ἵνα* eingeführte Zweck bereits verwirklicht sein sollte. Zur prägnanten Fügung vgl. II Tim 2<sup>25</sup>. 26. — *ἵνα ἀρθῇ* etc.) Der Zwecksatz verstärkt und vollendet den Gegensatz gegen die aufgeblasene Sicherheit und führt zum eigenen Richturtheil über, das V. 3 mit *ἐγὼ μὲν γάρ* etc. eintritt.

Daher ist das *ἵνα ἀρθῇ* etc. nicht als solcher Richtspruch in imperativischer Selbständigkeit zu nehmen: *hinweg mit ihm* u. s. w. (s. z. Pott, Hofm.). Das folgt erst V. 13. — *ἔργον*) *facinus*, dessen Beschaffenheit der Context ergibt. S. Ellendt Lex. Soph. I. 671. — Auch hier wird kein Name genannt. Es kommt auf die Sache an.

53. *Ἐγὼ μὲν γάρ*) führt die bereits gefasste selbsteigene Beschlussnahme und somit die Rechtfertigung des *ἵνα ἀρθῇ* ein. Zu *γάρ* vgl. Winer<sup>7</sup> § 53, 10, 3. 422; der Inhalt von V. 3—5 entspricht dem *ἵνα ἀρθῇ* in dessen Zusammenhange mit *καί* — *ἔπειθ' ἦσ'*. Das *μὲν* solitarium ist zu fassen: *ich wenigstens*. Hartung Partikell. II. 413. — *ἀπὸν τῷ σώματι* etc. Kol 25. Sprüchwörtliche Wendung, vgl. Dionys. v. Al. bei Euseb. H. E. VII 1112: *ἀλλὰ τοὺς μὲν ἐν τῇ πόλει σπουδαιότερον συνεκρότουν ὥς συνῶν, ἀπὸν μὲν τῷ σώματι, ὥς εἰπεῖν, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι*. Die Stelle bietet zugleich für das folgende eine Parallele. — *τῷ πνεύματι*) nicht mit Chrys. u. a. vom heiligen Geiste in objectivem Sinne zu fassen, wogegen schon *τῷ σώματι* ist, aber auch nicht von dem natürlichen Geistesleben des Apostels (Meyer), sondern hier wie V. 4 von dem sein Innenleben bestimmenden, in ihm subjectiv gewordenen Gottesgeiste. Nur so kann P. seine Autorisation zu solchem Entscheid begründen. — *ἤδη κέ κρ. ὥς παρὼν*) *habe bereits, als ob ich gegenwärtig wäre*\*), *Gerecht gehalten über den Frevler*. Die folgenden Worte von *κρίνειν* abhängen zu lassen (so Hofm., Schmiedel), fordert der Sprachgebrauch des Apostels, der *κρίνειν* nur, wo der Zusammenhang nähere Bestimmung überflüssig macht, absolut gebraucht. Dazu ergibt die von Meyer bevorzugte Verbindung von *τὸν οὔτω τ. κ.* mit *παραδοῦναι τ. Σ.* eine schwerfällige Periode, die durch Bengel's Bemerkung: „graviter suspensa manet et vibrat oratio usque ad V. 5“ nicht empfohlen sein dürfte. — *οὔτω*) *auf solche Weise, dermassen*. Die damit gemeinte gravirende Art und Weise war den Lesern bekannt. Holsten sieht darin den Ausdruck des Leichtsinns, mit dem der Blutschänder gehandelt habe. *οὔτω* in schlimmem Sinne auch Joh 1822. Unrichtig Pott u. Olsh.: *licet Christianus sit*, was nicht im Text liegt, und nichts absonderliches wäre, da es sich von selbst versteht, dass der Mensch kein Nichtchrist war. — *κατεργ.*) *vollführt hat*, nachdrücklicher als *ποιήσας* V. 2. Rom 127.

\*) Wenn *ὥς* vor *ἀπὸν* (Hofm.) ursprünglich wäre, so wäre dieses *ὥς* von dem vor *παρὼν* stehenden ganz einfach so verschieden, dass ersteres „als“ und letzteres „wie“ hiesse.

54. Die Gemeindeversammlung nach ihrer specifischen Ausrüstung wird als die mit dem Apostel entscheidende Instanz vergegenwärtigt. Die vorsichtig gehäuften Bestimmungen können vierfach verbunden werden: entweder ἐν τῷ ὀνόμ. gehört zu συναχθ. und σὺν τῇ δυν. zu παραδοῦναι (Hofm., Godet, Lightfoot), oder beides gehört zu συναχθ. (Chrys., Calvin, Grot., Rückert, Holsten, Schmiedel), oder beides gehört zu παραδοῦναι (Mosh., Pott, vgl. auch Osiand.), oder ἐν τ. ὀνόμ. gehört zu παραδοῦναι und σὺν τ. δυνάμ. zum Participialsatze. Gegen das zweite und dritte entscheidet, dass die Gleichmässigkeit der Rede ohne Grund aufgehoben würde, indem die Autorität Christi zu einem Theile zweimal, zum andern gar nicht bemerkt wäre. Auch die von Meyer (Luther, Beng., Maier) festgehaltene vierte Verbindung hebt den planen Fortschritt der Rede auf; dazu verlangt die Qualität des im Participialsatze beschriebenen Vorgangs eine Bestimmung, um die christliche Begründung des folgenden Beschlusses sicher zu stellen. Daher ist die erste Fassung (vgl. Mt 18<sup>20</sup>) vorzuziehen. P. charakterisirt zuerst die Beschliessenden und giebt sodann (V. 5) den Beschluss an. Die Wendung σὺν τῇ δυνάμει . . παραδοῦναι vergegenwärtigt die Grenze der Befugniss der im Namen Jesu versammelten Gemeinde. Wenn sie als christliche Körperschaft handelt, so werden ihre Beschlüsse geleitet und durchgesetzt von der δύναμις Ἰησοῦ. — ἐν τῷ ὀνόμ. — πνεύματος) nachdem im Namen des Herrn Jesus ihr und mein Geist (beachte das nachdrückliche τ. ἐμοῦ) versammelt seid. Der Gedankengehalt, welchen diese ganze Rede in concreter Feierlichkeit veranschaulicht, ist: ich habe bereits beschlossen, dass ihr in feierlicher im Namen Jesu berufener Gemeindeversammlung, in der ihr mich kraft des mir verliehenen Geistes als gegenwärtig anzusehen habt, die Austossung vollziehen sollt. *Θείκης μεστὸν συνεκρότησε δικαστήριον*, Theodoret. — *σύν*) sagt, womit wirksam verbunden (nämlich nicht vermöge selbsteigener Macht, vgl. Act 3<sup>12</sup>) der Beschluss von der Gemeinde gefasst werde. Winer <sup>7</sup> § 48 b. 366. Die Macht Christi ist aber weder als das dritte versammelte Subject gedacht (weshalb man sich auf Mt 18<sup>20</sup>. 28<sup>20</sup> beruft; so Rückert, Maier)\*), noch als dem πνεῦμα des Ap. immanent, so dass er der Träger derselben wäre (Meyer; die Worte be-

\*) Chrys. und Theophyl. lassen zwischen den beiden Fassungen die Wahl: ἢ ὅτι ὁ Χριστὸς δύναται τοιαύτην ὑμῖν χάριν δοῦναι, ὥστε δύνασθαι τῷ διαβόλῳ παραδιδόναι, ἢ ὅτι καὶ αὐτὸς μεθ' ὑμῶν κατ' αὐτοῦ φέρεי τὴν ψήφον. Nach Theodoret ist Christus als Vorsitzender gedacht. Hätte sich aber der Ap. Christum als den dritten in der



ziehen sich aber auch auf *συναχθ. ὑμ.*), sondern als die Kraft, welche den von den Trägern der Gemeindeautorität gefassten Beschluss ratificirt (vgl. Hofmann). Zu *σύν*, das in dieser Verbindung der Bedeutung der bewirkenden Ursache nahe kommt, vgl. Sturz Lex. Xenoph. u. d. W. und das classische *σὺν θεοῖς deorum ope*. Von dieser Anschauung aus erklärt sich auch das *ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ* V. 5. Jesu *δύναμις* hält auch bei der Strafe fest, was ihm gehört.

55. *Τὸν τοιοῦτον* den sobeschaffenen, fasst die ganze Verworfenheit (Ellendt, Lex. Soph. II. 843) des Menschen zusammen. Vgl. II 27. — *παραδοῦναι τῷ Σατανᾷ* Die Stelle ist neben I Tim 120 einzig in ihrer Art. Der Satan wird für bestimmte Zwecke des Gottesreichs in Anspruch genommen. Sein Herrschaftsgebiet ist die Welt (II 44). Seine Thätigkeit besteht in Schädigung der Sache Gottes durch *τυφλοῦν* gegen die Wahrheit des Evangeliums, durch Peinigung (II 127), durch *πειράζειν* (I 75), durch *πλεονεκτεῖν* (II 211), durch Trug jeder Art (II 1114). Unter diese satanischen Functionen ist das *παιδευθῆναι* (I Tim 120) und der hier angegebene Zweck der Uebergabe an den Satan nicht unterzubringen. Als den Todesurheber und Vollstrecker aber (Sap 224. Hbr 214. Joh 844) bezeichnet P. den Satan nicht. — Die Erklärungen lassen sich in zwei Gruppen sondern. Die einen sehen in dem singulären Ausdruck die zugespitzte Forderung der Excommunication (Meyer, Heinrici, überhaupt die „Apologeten“ nach Schmiedel), die andern die Forderung eines Strafwunders, analog Act 55. 1311. Die Deutung ist für die Gesamtauffassung der Gemeindeentwicklung wichtig. Die Forderung eines Strafwunders (das eben nicht eingetreten wäre) schliesst die Beziehung von II 25—11. 742f. auf den Blutschänder aus und stellt das Verfahren des Ap. als ein vor schnelles und leidenschaftliches hin (Rückert, Schmiedel). Die Entscheidung ist von der Fassung der Zweckangabe aus zu gewinnen. *εἰς ὅλεθρον σαρκὸς ἵνα* etc.). Aus dieser Bestimmung erhellt, dass die Strafe das Heil des Sünders zum Zweck hat, nicht seine Verdammniss. Er wird also dem Satan als einem widerwilligen Diener Gottes ausgeliefert. (Vgl. Hiob 1). Was der Satan bewirkt, schliesst daher die Seligkeit nicht aus. Was heisst nun *ὅλεθρος τ. σαρκός*? Man könnte denken an leibliche Strafen (Chrys., Meyer, Holsten), oder an den Tod (Baur, Renan, Godet). Aber wie soll dadurch

---

Zusammenkunft vorgestellt, so würde er schwerlich so abstract (*δυνάμει*) sich ausgedrückt, sondern wenigstens *σὺν τῷ πνεύματι τοῦ κυρ.* etc. geschrieben haben. Vgl. Act 1528.

„der Geist gerettet werden“? Das *πνεῦμα* steht doch unter dem Einfluss der *σάρξ*, so lange der Mensch lebt, und *σάρξ* ist nicht gleich *σῶμα* (Anm. II zu 2<sup>16</sup>). Hätte P. an Tod oder leibliche Strafe gedacht, so würde er *εἰς ὄλεθρον τοῦ σώματος* oder *τοῦ σώματος τῆς ἁμαρτίας* (Röm 66) oder wenigstens *τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ αἵματος* (I 15<sup>50</sup>) geschrieben haben. Daher ist die *σάρξ* mit Rücksicht auf ihren Gegensatz zu *πνεῦμα* zu bestimmen: Der Satan soll ihren Untergang als Sünden-erzeugerin herbeiführen. Wird dies durch Exkommunikation oder durch ein Strafwunder erreicht? Durch das erstere. Der aus der Gemeinde Ausgeschlossene wird dadurch, dass der Weltenherr Satan seiner *σάρξ* freien Raum gewährt, bis zu dem Punkte gebracht, dass sein *πνεῦμα* bei der Parusie gerettet werden kann. Dadurch, dass er in der Gemeinde Gottes keinen Halt mehr hat, soll er seine Gottverlassenheit kennen lernen und bereuen\*). Die Annahme, ein Strafwunder sei beabsichtigt, belastet P. mit einer Zweckwidrigkeit. Sagt er doch sofort V. 12: *τί γάρ μοι τοὺς ἔξω κρίνειν*; Und hätte er dann nicht auch die Korinther besonders strafen müssen, weil sie den Frevler geduldet haben? Allerdings ist er überzeugt, die Kraft zu Wunderthaten von Gott empfangen zu haben. Wie er sich ihrer bedient hat, sagt er II 12<sup>12</sup>: *ἐν πάσῃ ἐπομονῇ*. Und hätte der Abwesende in leidenschaftlicher Uebereilung ein Strafwunder verfügen wollen, das dann versagte, so wäre sein Wort II 13<sup>3</sup> eine eitele Renommisterei und II 13<sup>10</sup> (*ἵνα μὴ παρὼν ἀποτόμως χρήσωμαι* etc.) würde den Korinthern nur Anlass zu abschätzigem Urtheil über ihn gegeben haben. Und wie sollte er sich die Vollziehung des Strafwunders gedacht haben? Sein Geist und.

\*) S. Theophyl. z. I Tim 120. Balsamon ad Can. VII. Basil. 938, wo es heisst, dem Satan Uebergebene nenne man *οἱ χωριζόμενοι ἀπὸ τῆς κοινωνίας τῶν πιστῶν*, desgleichen schon Theodor. Mopsv. b. Cram. Cat. 92, welcher von der Excommunication erklärt (deren Folge die Herrschaft des Satans sei, und nach dieser Folge bezeichne sie P., um mehr zu schrecken), und dann *ὄλεθρον σαρκὸς· τὴν κατὰ τὸν παρόντα βίον διὰ τῆς μεταμελείας συντριβήν*. Vgl. Ambros., Augustin. c. Parm. 3. 2, Pelag., Anselm. Schol. Matth. *παράδοῦναι τῷ σατανᾷ· ἐκβαλεῖν, τῆς ἐκκλησίας χωρίζειν*. Als Bezeichnung der Excommunication nehmen die Formel Calvin, Beza, Semler, Maier al. Für die Art der Excommunication ist an Synagogenbrauch zu erinnern nicht erforderlich. In dem reichhaltigen Formular synagogaler Excommunicationsformeln ist *παράδοῦναι τῷ Σατανᾷ* nicht nachweisbar. Vgl. Lightfoot Horae rabb. 167f. — Dass übrigens P. nichts anderes beabsichtigt, als eine durch den besonderen Frevel veranlasste feierliche Ausschlussung, zeigen auch die Formeln V. 2: *ἵνα ἀρθῇ* etc. und V. 13: *ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν*. Es handelt sich um einen und denselben Gemeindeact (Schmiedel).

die Gemeinde in feierlicher Versammlung sollen *σὺν τῇ δυνάμει τ. κ. Ἰ.* ein Gericht halten. Handelte es sich um eine wunderbare Exekution, so würde P. den unbestimmten und dunkelen Ausdruck vermieden haben. — *ἵνα τὸ πνεῦμα* etc.) Endzweck der Massregel: *damit sein Geist gerettet werde* (zum messianischen Heile) *am Tage der* (nahen) *Parusie*. Dass das Gottes Barmherzigkeit anheimgestellte *πνεῦμα*, das auch dem Frevler als Glied des ideellen Körpers Christi verliehen ist, für seine von der *σάρξ* befreite Existenz das entsprechende *σῶμα πνευματικόν* (154) erhalten wird, ist selbstverständlich. An eine Verklärung des *σῶμα*, das ihm in diesem Leben Organ war, ist nicht mit Meyer zu denken, wohl aber an die Errettung dessen, was allein der Errettung fähig ist. Diese erachtet er nicht bloss als möglich (Olsh.), sondern er erwartet sie als eine Folge, die nach Tödtung der sündlichen Triebe durch den *ὁλεθρος τῆς σαρκός* bei dem durch diese Strafe zur Sündenerkenntnis und Busse geführten Menschen vermöge der rettenden Macht Christi nicht ausbleiben werde. — Auch IPt 46 ist *σάρξ* und *πνεῦμα* mit Rücksicht auf Heil und Gericht einander gegenübergestellt, ebenso 317. 18. Aber die letztere Stelle zeigt, dass diese Parallelen nicht zur Auffassung unserer Stelle nutzbar zu machen sind. Doch vgl. v. Soden \*).

56—8. Wie's mit der Gemeinde steht, und was ihr als Christenbruderschaft gebührt. — *Καύχημα* ist ein hellenistisches, ohne deutliche Unterscheidung von *καύχησις* (II 512) gebrauchtes Wort; *καύχημα ἡμῶν* entweder: *euer Rühmen*, wie es V. 2a voraussetzt, oder: *euer Ruhm, materies gloriandi*. Das zweite ist vorzuziehen, denn die Wahl des Ausdrucks ist wohl durch die Thatsache bedingt, dass man den Frevler um seiner Vorzüge willen duldete (Chrys., Theophyl., Grot. al.) und dadurch den Gehalt des Gemeindelebens, welcher Gegenstand des Rühmens und Nahrung des christlichen Selbstgefühls ist, verderbte. Zur Wendung vgl. *αἰσχρόν κλέος*, Eur. Hel. 135. — *οὐκ οἶδατε* etc.) Grundlage der V. 7 fol-

---

\*) Aus V. 3—5 geht hervor: 1) dass die competente Instanz für die Ausübung der inneren Disciplin die Gemeindeversammlung ist (vgl. Clem. I Kor 44: *συνεδοκούσης τῆς ἐκκλησίας πάσης*. 54: *ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους*. Edwards). 2) ist zu bemerken, dass die feierliche Wiederholung des Jesusnamens an die Form der devotio bei den Alten erinnert. Ueber beides macht Godet treffende Bemerkungen. — Steck (Galaterbrief 271) hält die ganze Situation für fingirt, weil Tag und Stunde des Zusammenwirkens des *πνεῦμα Παύλου* und der Gemeinde nicht angegeben ist. Auf diese Kritik ist Schweigen auch eine Antwort.

genden Ermahnung. Der Sinn des Sprichworts (vgl. Gal 57 und zu dem überhaupt sehr oft und in verschiedenem Sinne gebrauchten Bilde des Sauerteigs Mt 13<sup>33</sup>. Lk 13<sup>21</sup>. Mt 16<sup>6</sup>. Mk 8<sup>15</sup>. Lk 12<sup>1</sup>) wird gewöhnlich dahin bestimmt, dass ein verdorbener Mensch die ganze Gemeinde verderbe. Allein V. 8 beweist, dass Paulus bei ζύμη und ἄζυμα nicht Personen, sondern Abstracta gedacht hat. Daher der Sinn: das Laster des Gemeindegliedes bringt durch moralische Ansteckung die ganze Gemeinde um ihre christlich sittliche Beschaffenheit, da sie sich durch Dulden desselben in Anbetracht ihrer organischen Gemeinschaft fremder Sünde theilhaftig macht. Vgl. auch Hofm. — Die ζύμη (*fermentum*, rad. ζέω) bewirkt ἐπαρσις und giebt der ganzen Masse den Geschmack.

57. Ἐκκαθαράτε τὴν παλ. ζύμ.) Der Sinn ohne Bild kann nach dem eben Bemerkten nicht sein: *schliesset den Blutschänder aus* (Chrys., Theophyl.), sondern: *entäussert eure Gemeinde des sündlichen Wesens*, das euch aus eurer vorchristlichen Verfassung (als Residuum von dem unwiedergeborenen παλαιὸς ἄνθρωπος Rom 6<sup>6</sup>. Eph 4<sup>22</sup>. Kol 3<sup>9</sup>) noch zurückgeblieben ist. Vgl. Theodoret, Calvin, de Wette, Ewald, Maier, Hofm. Allerdings musste dann die Vollziehung des ἐκκαθαίρειν zum Ausschluss des Frevlers führen (vgl. Rückert). Zu τὴν παλαιάν vgl. Ignat. Magnes. 10: τὴν κακὴν ζύμην τὴν παλαιωθεῖσαν καὶ ἐνοξίσασαν. — Der Ausdruck ἐκκαθάρ. (vgl. Plat. Euth. S. 3A. LXX Deut 26<sup>13</sup>) ist gewählt in Vorstellung der auf Grund von Ex 12<sup>15f</sup>. (LXX ἀφανεῖτε) 13<sup>7</sup> bei den Juden sehr streng gehaltenen Wegschaffung alles Sauerteiges aus den Häusern am Vortage des Passah (s. hierüber Schöttg. Hor. 598), welche ein Zeichen der sittlichen Reinigung des Hauses sein sollte (Ewald Altert. 475 f.). — νέον φύραμα) *eine frische Teigmasse*, ohne Bild: eine sittlich neue, nach Ausscheidung alles unsittlichen Ferments frisch hergestellte Gemeinde, deren Mitglieder durch Christum νέοι ἄνθρωποι (Kol 3<sup>9. 10</sup>) sind. Ueber den Unterschied von νέος und καινός s. z. Kol 3<sup>10</sup>. — καθώς ἐστε ἄζυμοι) *eurer sauertheiglosen Beschaffenheit gemäss*, d. h. dem ethischen Wesen des Christenstandes, der als solcher mit der Sünde unvermengt ist, entsprechend. Denn dieses ἄζυμον εἶναι ist am Christen, — der Gott versöhnt, wiedergeboren, mit Christo geistig gestorben und auferstanden (Rom 6<sup>2f</sup>.) und als neue κτίσις Gottes (II 5<sup>17</sup>. Eph 4<sup>24</sup>) in der καινότης πνεύματος (Rom 7<sup>6</sup>) frei vom Gesetze der Sünde und des Todes (Rom 8<sup>2</sup>) und in beständiger Entwicklung göttlicher Lebenskräfte zu völliger Heiligung (6<sup>11</sup>. II 6<sup>14f</sup>.) lebendig ist für Gott als Gottes Kind, in dem Christus lebt (Gal 2<sup>19. 20</sup>), — das wesent-

liche Kennzeichen des normalen sittlichen Zustandes. Daher sind die Christen — nach ihrem objectiven durch Christus geschaffenen Lebenszustande, oder ideell betrachtet — ἄζυμοι. Vgl. auch Edwards, Godet. *Esse debetis* (Chrys., Theophyl., al.) heisst ἵνα so wenig wie Lk 9<sup>55</sup>. Rosenm.: ἄζ. habe seinen eigentlichen Sinn: wie ihr jetzt „vivitis festos dies azymorum“. Zwar entscheidet für oder gegen diese Erklärung nicht, ob ἄζυμος als *qui abstinet fermento* (so Grot., ἄσπιτος, ἄσπιτος vergleichend), oder als *non fermentatus* (Plat. Tim. S. 74 D. Athen. 3. S. 109 B. Gen. 19<sup>3</sup>. Ez 29<sup>2</sup> al.) genommen wird; aber der heidenchristliche Bestand der Gemeinde schliesst eine Feier des jüdischen Passah aus. — καὶ γὰρ τὸ πάσχα etc.) Motiv zu ἐκκαθάρατε etc., der Nachdruck liegt auf τὸ πάσχα \*); καὶ γὰρ aber heisst nicht bloss denn, sondern denn auch. ITh 34. καί gehört zum ganzen Satz, denn es ist dem Gesagten entsprechend auch wirklich so. (Schmiedel). Das Passahlamm geschlachtet — und der Sauer Teig nicht ausgefegt, welch ein Widerspruch ist das! Als das Passahlamm der Christen, das geschlachtet worden ist (Deut 16<sup>7</sup>. Mk 14<sup>12</sup>. Lk 22<sup>7</sup>), hat P. Christum bezeichnet, weil dieser der Antitypus des gesetzlichen Osterlammes ist, insofern nämlich sein Blut nicht etwa bloss zum „ermöglichenden Anfang der Erlösung“ (Hofm. Schriftbew. II 1. S. 323), sondern zur Versöhnung der Gläubigen, und zwar an demselben Tage (am Vortage des Osterfestes, nach Joh 18<sup>28</sup>) vergossen ward, an dem seit den ältesten Zeiten das Blut der Passahlämmer vergossen wurde als häusliches Sühnopter. Mit Rücksicht hierauf hat man bemerkt (vgl. z. Joh 18<sup>28</sup>), dass Paulus Christum nicht schicklich so nennen konnte, wenn er dem synoptischen Berichte vom Todestage Jesu gefolgt wäre, und auch Meyer betont dies mit Entschiedenheit, während Godet es wahrscheinlich findet. Doch ist für die Entscheidung der Frage, ob der Johanneischen oder der synoptischen Tradition zu folgen sei, von hier aus keine Instanz zu gewinnen \*\*). Ist doch die Wahl des „Osterbildes“ durch das Sprichwort bedingt, vielleicht auch durch die Zeit, in der P.

\*) Gegen die Wortstellung (als ob stände καὶ γὰρ ἡμῶν τ. π.), Theodoret: ἔχομεν καὶ ἡμεῖς ἀμὸν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν ἱερουργίαν καταδεξάμενον, vgl. Luther, Neand. al. Richtig Erasm.: „Nam et pascha nostrum“.

\*\*) So auch Edwards. Zur Sache vgl. die Bemerkungen Opperts in den Gött. gel. Anzeigen 1879. 439. Gemara Bab in Sanhedr. 6, 2: „Traditio est, vespera paschatis suspensum fuisse Jesum“. Schürer Ueber φάγεῖν τὸ πάσχα Joh 18<sup>28</sup>. Giessen 1883. Betreffs der Entstehung der synopt. Ueberlieferung bemerkt Meyer: „Aus der ur-



das Schreiben abfasste. Seine Qualität hängt aber nicht daran, dass die Kreuzigung mit dem Tage der jüdischen Passahfeier zusammenfiel, sondern in der Vergleichbarkeit der Wirkungen des Todes Christi mit denen des Passahopfers. Der Typus ist daher nicht anders zu beurtheilen als 104. Gal 424 al.

58. Ist das Passahlamm geschlachtet, so folgt das Festfeiern, und zwar nicht mit Sauerteig, sondern mit Ungesäuertem. Da nun als das Passahlamm der Christen Christus geschlachtet worden, so müssen sie Festfeier halten, im ethischen Sinne nämlich, indem sie einen geheiligten Wandel führen, ohne sündliches Wesen, mit lauterer und wahrer christlicher Tugend. Daher die Ermahnung: *so lasset uns denn Festfeier halten* u. s. w. Mag auch die in *ἐορτάζ.* liegende *ἐορτή* das Osterfest sein, so hat die Mahnung doch den Sinn, das Passahfeiern als bildliche charakteristische Darstellung der ganzen christlichen Lebensführung zu empfehlen, weil diese ohne ethischen Sauerteig u. s. w. sein soll. Vgl. Philo De congr. er. qu. gr. § 28. 447 D. Clem. Al. Strom. 8. 860: *ἅπας ὁ βίος αὐτοῦ* (des christlichen Gnostikers) *πανήγυρις ἁγία* (Edwards). Zur Fassung Theodor. Mopsv.: *ὡς γὰρ παρών, οὕτω πρὸς τοὺς παρόντας λοιπὸν διαλέγεται.* — *ἐν ζύμῃ παλ.*) nicht Bezeichnung des Blutschänders (Michael u. a.), was ohnehin den Artikel fordern würde. *ἐν* versehen mit. Vgl. z. 421. *μηδὲ ἐν ζύμῃ κακ. κ. πον.*) hebt etwas besonderes aus dem allgemeinen *μη ἐν ζ. παλ.* heraus: *auch namentlich nicht in Sauerteig von Schlechtigkeit und Boshaftigkeit* (s. z. Rom 129). Die Genetive sind Gen. appositionis. Der Ap. musste, auch abgesehen von dem Falle des Blutschänders, im Gemeindezustande Grund genug haben, gerade die nequitia und malitia so warnend hervortreten zu lassen. — *ἄζύμοις*) *ἄζυμα*, Ungesäuertes, vgl. Ex 12<sup>15. 18</sup>. Es ist nichts (*ἄρτοις*) zu ergänzen. — *εἰλικρ.* und *ἀληθ.* sind nur dem Grade nach verschieden; jenes ist sittliche Lauterkeit, die das Licht nicht scheut — *πρὸς εἰλην κρίνειν* Etym. Magn. — (*καθαρότης διανοίας καὶ ἀδολότης οὐδὲν ἔχουσαι συνεσσιασμένον καὶ ὑποῦλον*, Theophyl. ad II Kor 1<sup>12</sup>); dieses ist sittliche Wahrheit, das Wesen der wirklichen sittlichen Güte. Joh 321. Eph 59. Phl 48. Zur Sache Justin. Dial. 14: *τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ σύμβολον τῶν ἄζύμων, ἵνα μὴ τὰ παλαιὰ τῆς κακῆς ζύμης ἔργα πράττητε.*

Anmerkung. Die mit bestimmter Rücksicht auf die Passahbräuche ausgeführte Allegorie V. 6—8, deren Motive sonst P. nirgends

christlichen Anschauung des Abendmahls als Antitypus des Passahmahls ist der Ursprung der synoptischen Ueberlieferung geschichtlich zu begreifen“.

benutzt, macht es wahrscheinlich, dass ihr absonderliches Gepräge der Ausdruck von Stimmungen ist, die beim Nahen des jüdischen Passah im Ap. lebendig wurden. Seit Bengel ist daher dieselbe in Verbindung mit 16s gewöhnlich als Zeugniß dafür betrachtet, dass Paulus kurz vor Ostern geschrieben habe. Die wenigen Gegner dieser Ansicht (de Wette, Hofm.) haben nur das für sich, dass ein apodiktischer Beweis dafür nicht möglich ist. Aber missverstanden wird die Stelle, wenn man darin eine Ermahnung, das bevorstehende Osterfest recht zu feiern, findet. Bei der Bildlichkeit des Ausdrucks (s. z. V. 8) ist auch über das Ob und Wie einer christlichen Osterfeier in jener Zeit nichts daraus zu entnehmen. Treffend Theophyl.: *δελκνυσιν οτι πας ο χρόνος εορτής εστι καιρός τοῖς Χριστιανοῖς διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῶν δοθέντων αὐτοῖς ἀγαθῶν, διὰ τοῦτο γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἀνθρωπος γέγονε καὶ ἐτύθη, ἵνα σε εορτάζειν ποιήσῃ.* Vgl. Hilgenf. Paschasstreit 173 f.

59—13\*). Anführung und Nähererklärung einer von den Korinthern falsch aufgefassten Stelle des vorigen Briefs, deren Missverstehen die vorher (52) gerügte Gesinnung bestätigt. Der neue Brieftheil tritt ohne Partikel ein wie 61. 51.

59. Gedankenfolge: Die eben ausgesprochenen Rügen und Mahnungen führen mich auf die bei euch charakteristisch missdeutete Stelle meines vorigen Briefs. — *ἔγραψα* könnte Präteritum des Briefstils sein wie *scripsi*, das auch in Bezug auf eben in demselben Briefe Geschriebenes steht. Gal 611. Phm 19. 21. Kol 48 (*ἔπεμψα*). Aber der Zusatz *ἐν τῇ ἐπιστολῇ* geht auf einen andern Brief. II 78. Daher *ἐν τῇ ἐπιστολῇ* in dem Briefe, den ich euch geschrieben habe. Damit meint Paulus den vor dem gegenwärtigen Schreiben verfassten und den Lesern zugegangenen, aber nicht auf uns gekommenen

\*) Zur Textkritik: V. 10. *καὶ ἄρπ.* haben fast alle Majuskeln; ἡ ist mechanisch aus der Umgebung aufgenommen. Für *ὀφείλετε* haben ANL Dam. Ambr. Tert. *ὀφείλετε*. Meyer hält letzteres für Emendation und beruft sich für die rec. auf 714. Rom 36. 116. 22. Die Parallelstellen können jedoch die entscheidenden Autoritäten nicht aufwiegen. — V. 11. ἡ Syr. utr. Copt. Aeth. Vg. Ir. Tert. Ambrstr. Chrys. al., auch Minusk. Das schon bei NB\*\*D gelesene ἡ kam mechanisch nach dem Folgenden ein. Bentley schlug zu lesen vor ἡ πόρος ἡ ἡ πλεονέκτης. — V. 12 *καὶ* fehlt in NABCFGP Minusk. Vg. Copt. Syr. Vätern und ist zu tilgen; die auslassenden Zeugen sind so entscheidend, dass es als Zusatz zu Gunsten der innern apostolischen Disciplinargewalt erscheinen muss. — V. 13. *ἐξαράτε* gegen *ἐξαρεῖτε* hat ganz entscheidende Zeugen. Jenes stammt aus Deut 247, aus welcher St. auch das schwach bezeugte *καὶ* vor *ἐξαρ.* geflossen sein dürfte.

Brief. So nach Ambros. die meisten Erklärer. Aber Chrys., Theodoret, Theophyl., Erasm., Corn. a Lap. al. verstehen den gegenwärtigen Brief, so dass man entweder eine Bezugnahme auf V. 2 u. 6 gemeint glaubt, oder auch ἐγρ. auf V. 11 bezieht. Dies beruht zumeist auf dogmatischem Vorurtheil \*). Aufbehalten sei noch J. P. Lange's Deutung: Paulus meine den gegenwärtigen Brief, unterscheide aber denselben als Brief von dem ekstatischen Acte, welchen er eben vermittelt dieses Briefes durch die geistige Selbstversetzung in die Gemeinde V. 3 u. 4 vollzogen habe; er wolle die bleibende epistolische Geltung jenes Actes erklären. — *συναναμίγν.*) *sich bemengen mit, Verkehr haben mit.* II Th 3<sup>14</sup>. Prv 20<sup>19</sup>. Hos 7<sup>8</sup>. Athen. 6. <sup>256</sup> A. Lukian. Char. 15. Vgl. das affirmative *στέλλεσθαι ἀπὸ* II Th 3<sup>6</sup>. — *πόρνος* *fornicarius, impurus*, im NT u. Sir 23<sup>21</sup>. *Hurer*, bei Classikern meist von unnatürlicher Unzucht.

5<sup>10</sup>. Negative Näherbestimmung zu der in jenem Briefe gegebenen Vorschrift *μὴ συναναμ. πόρν.*, die man in Korinth (wie Paulus wahrscheinlich aus dem Briefe an ihn ersehen hatte) als Verbot des Umgangs mit Hurern unter den Nichtchristen missdeutete, vielleicht aus Rücksicht gegen die Sünder im Schosse der eigenen Gemeinde. Die Absicht der Aussage ist klar. P. will sagen: wenn ich *μὴ συναναμίγνσθε πόρνοις* geschrieben habe, so dachte ich dabei an Gemeindeglieder, nicht an die Unzüchtigen, die überhaupt in der Welt vorhanden sind. Die Art, wie P. dies ausdrückt, ist etwas unbestimmt. — *οὐ πάντως τοῖς πόρν. τ. κ. τ.* von *μὴ συναναμίγν.* abhängig, verhält sich zum vorhergehenden *πόρνοις* gegensätzlich und giebt an, was jenes *πόρνοις* nicht habe besagen sollen. *Ich schrieb euch, ausser Verkehr zu bleiben mit Hurern*, d. i. *nicht schlechthin mit den Hurern dieser Welt.* Die gänzliche Verkehrslosigkeit mit *πόρνοις* in diesem Verstande des Worts wäre ja unmöglich herzustellen, da ihr nicht aus der Welt hinausgehen könnet; ich meinte aber hurerische Christen, V. 11. Zu *πάντως* vgl. Hom. Clem. 19, 9: *καὶ ὁ Πέτρος· οὐ πάντως· ὁρῶμεν γὰρ πολλοὺς τῶν ἀνθρώπων ἀγαθοὺς ὄντας*

\*) Treffend Grot.: „Satis Deo debemus, quod tot (epistolae) servatae sunt, ad quas si et singulorum vita et regimen ecclesiae dirigatur, bene erit“. Vgl. Calvin. Die Integrität des Kanons gegen die Katholiken zu vertheidigen, macht Calov. den durch einen dogmatischen Rückschluss gesetzten Unterschied zwischen Canon particularis und universalis, temporalis und perpetuus geltend. Die göttliche Fürsorge habe den verlorenen Brief nicht ad usum canonicum perpetuum der ganzen Kirche bestimmt gehabt und ihn daher untergehen lassen.

(Lightfoot). Plat. Pol. 5. 454 C: οὐ πάντως τὴν αὐτὴν κ. τὴν ἑτέραν φύσιν ἐτιθέμεθα, ἀλλ' ἐκεῖνο τὸ εἶδος μόνον etc. οὐ wird durch πάντως überhaupt, allermassen eingeschränkt und verneint objectiv die Beziehung von πόρνος, die durch τοῦ κόσμου τούτου ausgesprochen ist. Buttmann 334. Anders ist die Vorstellung z. B. Plat. Pol. 4. 419 A: εἰάν τις σε φῇ μὴ πᾶν τι εὐδαίμονας ποιεῖν τούτους. Holsten u. a. ergänzen ἔγραψα zu οὐ: schlechterdings nicht schrieb ich euch, nicht zu verkehren. Er hält sich dazu veranlasst, weil er zum folgenden ἐπεὶ ergänzt εἰ ἔγραψα ὑμῖν, μὴ συναναμίγν. τοῖς π. τ. κ. τ. Aber auch diese Ergänzung ist nicht erforderlich. Rückert nimmt οὐ πάντως wie Rom 39 als verstärkte Verneinung (vgl. Luther) und ergänzt nachher ἔγραψα: keineswegs schrieb ich, d. h. der Sinn meines Verbots war keineswegs, mit den Hurern dieser Welt keinen Umgang zu haben. Aber so verstanden, würden die Worte dem Umgang mit nichtchristlichen Hurern Vorschub leisten, was P. nicht wollen kann. Er will nur die missdeutige Auslegung seiner Worte entfernen, als habe er in denselben das unbedingte Nichtumgehen mit ausserchristlichen Unzüchtigen gemeint. — τοῦ κόσμου τούτου) welche dieser (vormessianischen) Welt angehören, nicht, wie die Christen, dem Messiasreiche als dessen künftige Mitglieder; daher die ἀλλότριοι τῆς πίστεως (Theodoret) bezeichnet sind, deren Gegensatz V. 11 ἀδελφός ist. Die Fassung von der Menschheit überhaupt, Christen und Nichtchristen umfassend (Hofm., Godet), ist dem Sprachgebrauche des Ap., weil τούτου dabei steht, entgegen (I 319. 731. II 44. Gal 43). Absichtlich hat deshalb Paulus nachher, wo er die Menschenwelt überhaupt dachte, nicht wieder τούτου zugesetzt. — ἢ τοῖς πλεονέκταις etc.) Paulus hat wohl in der angezogenen Stelle seines vorigen Briefes nicht bloss vor πόρνοις, sondern auch vor den hier und noch näher V. 11 bezeichneten anderen Lasterhaften gewarnt. Daher: mit den Hurern dieser Welt, oder — um auch die Uebrigen, deren Umgang ich euch verbot, nicht zu übergehen — mit den Betrügern (πλεονέκτης avidus, fraudator) und Raubgierigen. Diese beiden, als allgemeines und besonderes durch καὶ verbunden, sind zu einer Kategorie zusammengehörig gedacht. Anders (jedes dieser Laster für sich betrachtet) V. 11. Zu ἄρπ., dessen wesentliches Merkmal die Gewaltsamkeit ist, vgl. Lk 1811. Soph. Phil. 640: κλέψαι τε χάρπάσαι βίᾱ. — Nach ἄρπ. und εἰδωλ. ist wieder τ. κόσμον τ. zu denken. — ἐπεὶ ὠφεῖλετε ἄρα) denn ihr müsstet sonst (wenn ihr ganz und gar mit den nichtchristlichen Lasterhaften abbrechen sollet) aus der Welt herausgehen (ἐτέραν οἰκουμένην ὠφεῖλετε ζητῆσαι, Theophyl.). Ich würde also Unmögliches

gefordert haben. Die Seltsamkeit der Folge liegt nicht in ἄρα, sondern in dem Verhältnisse selbst, in welchem ἄρα nur das mit dem gedachten Vordersatze zweifellos Gegebene einführt (vgl. Bäuml. Partik. 19f.).

511. *Nυνὶ δέ* so aber das logische Verhältniss einführend (I 7<sup>14</sup>. 12<sup>18</sup>. Rom 3<sup>21</sup>). P. giebt den richtigen Sinn an, den man in obiger Briefstelle V. 9 zu finden habe. Andere nehmen *νυνὶ δέ* zeitlich: *gegenwärtig aber* (Pott al.). Dagegen ist aber der Zusammenhang, nach welchem P. den Ausdruck seines vorigen Briefs: *μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις* nur näher bestimmen will, was er V. 10 bloß negativ gethan hat, V. 11 aber auch positiv thut. — ἀδελφὸς ὀνομαζόμεν) das Hauptmoment der Nähererklärung\*), welche Paulus von seinem gemissdeuteten Verbote giebt: *Bruder genannt werdend*, d. i. den Christennamen führend. Vgl. ὄνομα ἔχειν Apoc 31. Nach Ambros. u. a. verbindet Estius ὀνομαζ. mit dem Folgenden, in dem Sinne: wenn ein Bruder ein notorischer, namhafter Hurer ist. Aber ὀνομάζεσθαι heisst immer einfach *genannt werden*, ohne eine solche Prägnanz weder im guten, noch im üblen Sinne (auch Eph 1<sup>21</sup>. 5<sup>3</sup>. Rom 15<sup>20</sup>). Hätte P. den Sinn: *in Ruf und Meinung eines Hurers stehen* ausdrücken wollen, so hätte er den Ausdruck ὀνομάζεσθαι εἶναι πόρνος (Plat. Pol. 4. 428 E. Prot. 311 E) gebrauchen müssen. Ueberdies ist es unwahrscheinlich, dass er das Verbot ausdrücklich nur auf offenkundige Hurer bezogen und damit dessen sittlichen Ernst geschwächt haben sollte. — λοιδορός) wie 6<sup>10</sup>; vgl. z. 4<sup>12</sup>. — εἰδωλολάτρης) Treffend Estius: dies gelte von dem Christen, der „sive ex animo, seu metu, seu placendi voluntate, seu quavis alia ratione inductus, infidelium sacris se admiscet, ut vel idolum colat, opere saltem externo, vel de idolothyti edat“. Vgl. 6<sup>9</sup>. 8<sup>10</sup>. 10<sup>7.14</sup>. I Joh 5<sup>21</sup>. In dem leichtfertigen Korinth mochten solche Reactionen der alten Gewohnheit und Gemeinschaft nicht selten sein. — μέθυσος) bei den Späteren seit Menand. auch vom männl., bei den Alten nur vom weibl. Geschlechte gebraucht. S. Lobeck ad Phryn. 151 f. — Die Enumeration entwirft P. mit gewohnter Freiheit (vgl. Rom 1<sup>29</sup>), stellt jedoch zunächst drei Laster von specifisch ethnischem Charakter voran, worauf drei andere

\*) Es muss also in dem verlorenen Briefe diese nähere Bestimmung nicht ausdrücklich gestanden haben, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt gewesen sein. Sonst hätte man auch das *συναναμ. πόρνοις* nicht so missdeuten können, wie man gethan. Denn dass die Missdeutung eine bösslich gewollte gewesen sei, eine in *κακία* u. *πονηρία* V. 8 beruhende (Hofm., Holsten), ist ohne Andeutung im Texte.



folgen, welche den Frieden des gemeindlichen Lebens aufheben. — τῷ τ. μὴ δὲ συνεσθ.) klimaktisch dem μὴ συναναμ. parallel, nicht ohne gewisse Nachlässigkeit des Briefstils. Dem Sinne nach ist es nicht auf die Agapen zu beschränken, denn dies entspricht weder dem ganz allgemeinen Ausdrucke συνεσθ. (vgl. 1120), noch dem steigernden μὴ δέ. Es heisst: *mit dem derartigen* (vgl. V. 5) *nicht einmal Tischgemeinschaft zu haben* (ihn weder zu Tische zu haben, noch bei ihm zu Tische zu sein). Vgl. Lk 152. Gal 212. Dabei versteht sich von selbst, dass sie auch keine Agapengemeinschaft mit solchen haben sollen. Theodoret.: εἰ δὲ κοινῆς τροφῆς τοῖς τοιοῦτοις οὐ δεῖ κοινωνεῖν, ἥπου γε μυστικῆς τε καὶ θείας. Godet will auch dies nicht zugestehen, indem er aus 1128.29 folgert, dass die Theilnahme an den Agapen unter allen Umständen jedem Christen frei gestellt geblieben sei. Der Christ handle im Falle seiner Unwürdigkeit auf seine eigene Verantwortlichkeit und Gefahr. Aber dies spricht nicht gegen die befolgte Deutung, weil an u. St. die Frage ganz anders liegt. Dort wird zur Selbstprüfung vor der Feier des Herrenmahls aufgefordert, und die Folgen ihres Mangels werden hervorgehoben; hier handelt es sich um die Stellungnahme der Gemeinde zu notorischen Sündern. Zur Unterscheidung des μὴ συναναμῖν. von der Excommunication s. II Th 314f.

512f. Grund, weshalb er die Christen, nicht die Nichtchristen gemeint habe: denn es geht mich nichts an, auf letztere mein disciplinarisches Urtheilsfällen zu erstrecken. — τί γάρ μοι) *denn was geht's mich an u. s. w.?* Geläufige elliptische Wendung. Arr.-Epikt. II 17, 14. IV 633 u. ö. Weitere Beispiele bei Wetstein. Der Nachdruck fällt auf τί und τοὺς ἔξω, woher nicht ἐμοί steht, was auch bei der Lesart καὶ (auch noch) τ. ἔξω nicht zu stehen brauchte. Eine von der Gemeindeautorität gesonderte apostolische Richtervollmacht (Holsten) ist aus den Worten nicht zu entnehmen. Godet sagt in dieser Hinsicht treffend: P. spricht von sich nicht als Apostel, sondern als Christ, und was er sagt, gilt von jedem Christen. Zur Sache vgl. Mt 1815—20. — τοὺς ἔξω) war, wie bei den Juden ständige Bezeichnung der Heiden (s. Lightf. Hor. ad Mk 411. Schoettg. z. u. St. Kypke II 198), so bei den Christen ständige Bezeichnung der Nichtchristen, als der ausserhalb der Gemeinschaft des wahren Gottesvolks Stehenden, der ἄγιοι (Kol 45. I Th 412. I Tim 37). Den Gegensatz bilden οἱ ἔσω = οἱ οἰκεῖοι τῆς πίστεως Gal 610. — οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε;) Mit dieser Frage beruft sich P. zur Rechtfertigung des eben Gesagten auf die eigene richterliche Thätigkeit der Gemeinde, welche

sie gegenüber ihren Gliedern auszuüben verpflichtet war (Heinrici<sup>26</sup>). Diese „Kirchenzucht“ erstreckte sich selbstverständlich nicht über den Verband der Gläubigen. Paulus will daher nicht sagen: *richten sei überhaupt nicht seine Sache*, da die Gemeindeglieder von ihren Genossen selbst gerichtet würden, die Fremden aber Gott einst richte (Rückert). Dagegen V. 4—6. V. 11. 13. Sein Gedanke ist vielmehr: die Nichtchristen zu richten geht mich nichts an, so wenig als es andere denn eure Mitchristen sind, die ihr richtet. „Ex eo, quod in ecclesia fieri solet, interpretari debuistis monitum meum V. 9; cives judicatis, non alienos“, Beng. Das einfache *κρίνετε* im Sinne ändernd erklären Grot. u. a.: *judicare debetis* (vgl. schon b. Theophyl.). Die Korinther richteten vielmehr wirklich, so oft sie gegen Verirrungen und Vergehen einzelner Mitglieder auftraten. Wenn endlich ältere Erklärer (schon *τινές* bei Theophyl.) *οὐχί* vom Folgenden trennen und als Antwort auf die vorhergehende Frage nehmen (*nein; richtet ihr die Mitchristen!*), so scheitert diese Fassung bereits an der sprachlichen Härte. Man erwartete nämlich dann *οὐδέν*, und als Einführung für das Folgende *ἀλλὰ* (Rom 3<sup>27</sup>. Lk 1<sup>60</sup>. 12<sup>51</sup> u. ö.).

5<sup>13</sup>. *τοὺς δὲ ἔξω*) Fortsetzung der vorausgehenden Frage, so dass P. in dieser Form den richtigen Sachverhalt nach seinen zwei Seiten bestimmt (Lachm., Rück., Olsh., Hofm.). Meyer hält die absolute Fassung des Spruchs: *über die draussen aber ist Gott Richter!* für gewichtiger. Betreffs der Accentuation von *κρίνει* kann man schwanken; *κρίνει* bevorzugen Ewald, Hofm., Schmiedel u. a. Meyer entscheidet sich für *κρίνει*. Im ersteren Falle waltet die Rücksicht auf das Endgericht vor, die aber auch im letzteren nicht ausgeschlossen ist, da das Richten der Nichtchristen überhaupt als Sache Gottes bezeichnet wird, wann und wie es auch geschehe. — Jetzt hat Paulus seine berichtigende Nähererklärung über jene missverstandene Briefstelle V. 9 beendet. Was konnte aber für die Korinther unmittelbarer aus dieser Nähererklärung folgen, als die Entfernung des vorhin besprochenen Frevlers, den sie bereits früher (V. 2) hätten ausschliessen sollen? Daher fügt er noch kurz und ohne weiteres (beachte auch den Aor.) den kategorischen Befehl hinzu: *ἐξάρατε* etc. Dieses Gebot stimmt so genau mit LXX Deut 17<sup>7</sup>. 19<sup>19</sup>. 24<sup>7</sup>, dass es nicht zu leugnen ist, die Form desselben sei in Erinnerung an diese Stelle gewählt. *Μωσαϊκὴν τέθεικε μαρτυρίαν, θεῖω νόμῳ βεβαιώσας τὸν λόγον*, Theodoret. Die Conjectur Hofm.: P. habe geschrieben *καὶ ἐξαρεῖ, τε*, und dies heisse: *und nicht minder wird er (Gott) auch*

den *Argen* (die arg sind überh.) aus euerer eigenen Mitte hinwegschaffen, ist kritisch unbegründet, da die Lesart, auf die er sie gründet: καὶ ἐξαργεῖτε zu schwach bezeugt ist. Auch grammatisch ist sie nicht zu halten, da der angenommene Gebrauch von καὶ — τέ der attischen Prosa und dem NT fern ist. Endlich ist mit τὸν πορνῆρόν augenfällig das bestimmte nichtswürdige Subject V. 2 bezeichnet. Vgl. Augustin: „τὸν πορνῆρόν, quod est hunc malignum“. — ἡμῶν αὐτῶν) bezeichnender als das blossе ἡμῶν: aus euerer eigenen Mitte, in welcher ihr ihn bisher geduldet habet. Treffend Bengel: „antitheton: externos“.

Anmerkung I.: Mit Cap. 4 hat P. seine Rede gegen das Parteiwesen geschlossen. Dass die Cap. 5 (u. 6) gerügten Missstände mit dem Parteiwesen in grundsätzlicher Verbindung gestanden, — davon ist in der Art, wie er darüber redet, keine Spur. Daher ist es auch überhaupt nicht nachzuweisen, ob die betreffenden Personen, denen die apostolischen Rügen gelten, einer bestimmten Partei, und welcher sie angehört haben, wie man namentlich darauf verzichten muss, die besprochene πορνεία und ihre verabscheuenswerthe Erscheinung auf eine der Parteien und deren Grundsätze zurückzuführen, seien es nun die Pauliner (Neand.), oder die Christiner (Olsh., Jäger, Kniewel), oder die Apollonier (Räbiger). Nur das lässt sich behaupten, dass die Verkeppung der christlichen Pflicht und der Missbrauch der christlichen Freiheit (612) mit judenchristlichen Neigungen nicht zusammenhängt. —

Anmerkung II. Das 5. Cap. ist eine der Hauptstellen für die Würdigung der Disciplinargewalt, welche die Gemeinde in Analogie der religiösen Genossenschaften, aber in specifisch christlicher Weise übte. Es ist festzuhalten: 1) Die executive Gewalt hat die Gemeinde. Sie übt sie aus ἐν τῷ ὀνόματι und σὺν τῇ διράμει Ἰησοῦ. 2) Gegenstand der Gemeindedisciplin sind die peccata clamantia. Ihr Ziel ist die Bewahrung der sittlichen Reinheit, wie sie der Gemeinschaft mit Christus entspricht (νέον γένος. ἄζυμοι. ἁγιάζειν). 3) Ihre Grenze ist der Bereich der Glaubensgenossen. §) Ihre Mittel sind Aeusserungen der Trauer über sittliche Verfehlung (πενθεῖν), Abbrechen der Gemeinschaft, Ausschlussung. Ueber die Disciplinargewalt der Genossenschaften vgl. ZwTh 1876 492f., über die Disciplinargewalt der Synagoge Schürer II 358—369.

61—11 \*). Nicht vor Heiden sollen die Leser Rechtshandel führen (V. 1—6); überhaupt aber

\*) Zur Textkritik: V. 2. ἡ ist entscheidend bezeugt. — V. 3—6 fehlt in A; wohl durch die gleichen Endsilben V. 2 u. 6

sollen sie, statt zu streiten mit einander, lieber Unrecht leiden als thun, in Erwägung, dass Ungerechte nicht des Messiasreichs werden theilhaftig werden (V. 7—10), und dass sie als Christen rein, heilig und gerecht geworden sind (V. 11). — Die Frage bei dem Entscheid über das Verhalten der Gläubigen in bürgerlichen Streitsachen geht nicht auf die Berechtigung überhaupt, vor dem irdischen Richter sein Recht zu suchen, sondern darauf, ob Gemeindeglieder in Streitsachen über Mein und Dein bei der heidnischen Obrigkeit Prozesse anstrengen sollen. — Die Thatsache solcher Streitigkeiten bestätigt sowohl den heidenchristlichen Charakter der Gemeinde, als sie auch ein besonders beunruhigendes Symptom für die gelockerten Beziehungen des Gemeindeverbandes war. Denn die Christenbruderschaft hatte ebenso wie die Synagogengemeinschaft und die religiösen Genossenschaften die Ausübung der Disciplinargewalt und auch der internen Gerichtsbarkeit als Recht und Pflicht in Anspruch zu nehmen. (Vgl. zu 5<sup>13</sup> Anm. II.) Zu beachten sind in diesem Abschnitte die verba forensia *πράγμα, κρίνεσθαι ἐπὶ τινος, κρίτήριον, καθίζειν*.

61. Ebenso wie 51 ein neuer Abschnitt ohne äussere Verbindung mit dem Vorigen. Der innere Zusammenhang mit dem Vorigen liegt darin, dass ein Preisgeben des christlichen Selbstgefühls und der sittlichen Richterpflcht vorlag.

(ιστων) veranlasster Augenfehler. — V. 5. Für λέγω hat nur B λαλῶ. — ἐνι nach **NBDLE** Minusk. Orig. Chrys. Theodoret. al. Das geläufigere ἔστω ist Correctur. — σοφός οὐδὲ εἰς D<sup>3</sup>L Vät. Pesch. Vulg.: sapiens quisquam., οὐδεὶς σοφός **NBC** 17. 39. 46. 57. Syr. Copt. Orig. Euthal. Bloss σοφός haben D<sup>\*</sup>E de Aeth. Athan. οὐδὲ εἰς σοφός haben FGP. Sonach sind die beiden überwiegend bezeugten LA. sowohl für den altoccidentalischen wie für den altorientalischen Text gesichert, allerdings οὐδεὶς σοφός hinsichtlich der handschriftl. Bezeugung besser. Meyer entscheidet sich für οὐδὲ εἰς, indem er den Wegfall der Worte als Folge des Homoioteleuton σοφ.ΟΣ—ΟΣ erklärt und verschiedene kritische Wiederherstellungen der ausgefallenen Worte annimmt. Die Möglichkeit ist zuzugeben. Andererseits kann οὐδὲ εἰς als das Nachdruckvollere aus Erinnerung an Stellen wie Rom 310 hineingebessert worden sein. — V. 7. ἐν ὑμῖν, nicht ὑμῖν nach entscheidenden Zeugen. — V. 8. καὶ τοῦτο nach **NABCDE** Minusk. Vers. u. Vätern. Richtig; der Plur. καὶ ταῦτα kam ein, weil zweierlei aufgeführt war (ἀδικ. u. ἀποστ.). — V. 9. Statt βασ. θεοῦ ist nach entscheidenden Zeugen θεοῦ βασ. zu lesen, in V. 10 jedoch ist diese Stellung zu schwach beglaubigt. — V. 10. οὐ vor κληρ. fehlt bei **NABCDE** Minusk. Copt. Ignat. Method. Athan. Chrys. al., daher zu tilgen. Das vorhergehende θεοῦ konnte zwar eben so wohl die Auslassung als (durch Doppelschreibung) die Einfügung verursachen, aber letztere ward durch V. 9 näher gelegt.

Der Ap. hebt sofort mit der Frage lebhaften Befremdens an: *Gewinnt es* \*) *jemand über sich* — und führt so in *mediam rem* \*\*). Bestimmtere Gedankenverbindungen sind willkürlich. Dies gilt von Baur's Ansicht (ThJ 1852. 10f.): der Schade, welcher dem Christentume in der öffentlichen Meinung sowohl durch die Cap. 5 besprochene Unzucht als auch durch Rechtshandel, vor Heiden geführt, zugefügt werde, habe den Ap. veranlasst, von jenem Punkte auf diesen überzugehen; — ebenso trifft es den Versuch Hofmann's u. Godet's, den überleitenden Gedanken in der Rüge des unzureichenden Richtens, die ja auch die vorher besprochenen Vorkommnisse beträfe, zu finden. Das nun folgende Richten ist eben ein ganz anderes, nicht das disciplinare, sondern das privatrechtliche, und überdies war jenes von der Gemeinde nicht etwa unzureichend, sondern gar nicht gegen den πόρνος gehandhabt worden. — τις) *irgend jemand*. Die folgende ganz allgemeine Behandlung zeigt, dass nicht ein bestimmter einzelner (Seml.) gemeint sei, wie denn auch auf sich beruhen muss, ob überhaupt ein besonderer eclatanter Fall, etwa eines reichen und mächtigen Mannes (Ewald), den Ap. zu diesen Zurechtweisungen veranlasst habe. — πρᾶγμα) *causa, Rechtshandel, Streitsache*. Vgl. Xen. Mem. II 9, 1. Jos. Ant. 14, 10, 7. — κρίνεσθαι) *rechten, litigare*; Rom 34. Wetstein zu Mt 540. — ἐπὶ τῶν ἀδίκων) *vor* (Winer<sup>7</sup> § 47. 351) *den Unrechtsbeschaffenen*; pragmatische Bezeichnung (Gal 2 15. Mt 9 10) der Heiden im Gegensatz gegen die Christen, welche ἅγιοι sind (12). Chrys.: οὐκ εἶπεν ἐπὶ τῶν ἀπίστων (wie V. 6, wo der Gegensatz von ἀδελφός erforderlich war), ἀλλ' ἐπὶ τῶν ἀδίκων, λέξιν θεῖς ἧς μάλιστα χρεῖαν εἶχεν εἰς τὴν προκειμένην ὑπόθεσιν, ὥστε ἀποτρέψαι καὶ ἀπαγαγεῖν. Es liegt eine contradictio in adjecto in dem κρίνεσθαι ἐπὶ τ. ἀδίκων. Des Apostels Meinung ist: statt vor Heiden Prozesse mit einander zu führen sollten sie vor Christen ihre Rechtshandel ausmachen, welches letztere natürlich nur auf schiedsrichterlichem Wege (vgl. V. 5) geschehen konnte, so dass also bei

\*) Bengel: „Grandi verbo notatur laesa majestas Christianorum“. Chrys.: τόλμης ἐστὶ τὸ πρᾶγμα καὶ παρανομίας. Ironisch ist der Ausdruck nicht. S. über τολμᾶν sustinere, nicht erubescere, Stallb. ad Plat. Phil. 13 D. Vgl. das sprichwörtliche πᾶν τολμῶν.

\*\*) Der erregte Affect der ganzen, Frage auf Frage häufenden Stelle widerräth V. 1 affirmativ zu fassen (gegen Lachm.). Am wenigsten kann man mit Hofm. die Worte bis ἀδίκων affirmativ, und dann κ. οὐχὶ ἐ. τ. ἁγίων als einfallende Frage nehmen, da ja ἐπὶ τ. ἀδίκων, καὶ οὐχὶ ἐ. τ. ἁγ. die ganz gewöhnliche, durch καὶ οὐ zusammengehörige Gegenüberstellung der Position und Negation ist.



ἐπὶ τ. ἀδίκ. und bei ἐπὶ τ. ἀγ. verschiedene Formen des κρίνεσθαι gedacht sind, bei jenem die processualische, bei diesem die schiedsrichterliche, durch διαιτηταί. Zur Sache Hom. Clem., ep. Clem. ad Jac. 10: οἱ πράγματα ἔχοντες ἀδελφοὶ ἐπὶ τῶν ἐξουσιῶν κοσμικῶν μὴ κρίνεσθωσαν, ἀλλ' ὑπὸ τῶν τῆς ἐκκλησίας πρεσβυτέρων συμβιβαζέσθωσαν παντὶ τρόπῳ, ἐτοίμως αὐτοῖς πειθόμενοι. Orig. ad Afric. 14. Edwards. — Dass das Verbot des κρίνεσθαι ἐπὶ τῶν ἀδίκων nicht mit Rom 131f. streite, bemerkt richtig Theodoret. z. V. 6: οὐ γὰρ ἀντιτείνειν κελεύει τοῖς ἄρχουσιν, ἀλλὰ τοῖς ἡδίκημένοις νομοθετεῖ μὴ κεχεῖσθαι τοῖς ἄρχουσι. Τὸ γὰρ αἰρεῖσθαι ἢ ἀδικεῖσθαι ἢ παρὰ τοῖς ὁμοπίστοις δοκιμάζεσθαι τῆς αὐτῶν ἐξηγῆται γνώμη.

62. Ἡ οὐκ οἶδατε etc.) Vorher geht die Frage auf das Unziemliche, jetzt auf den Widerspruch solchen Verhaltens zur christlichen Hoffnung: oder wisset ihr nicht, dass u. s. w.? Σὺ τοίνυν ὁ μέλλων κρίνειν ἐκείνους τότε, πῶς ὑπ' ἐκείνων ἀνέχη κρίνεσθαι νῦν; Chrys. — τὸν κόσμον κρινούσι) nämlich beim jüngsten Gerichte als beisitzende Mitrichter Christi über alle Nichtchristen (κόσμος). Vgl. Sap 37. s. Dan 7<sup>22</sup>. Dieselbe Vorstellung, nur verallgemeinert hinsichtlich des Subjects, wie Mt 19<sup>28</sup>. Lk 22<sup>30</sup>. Sie hängt wesentlich zusammen mit der nach der Parusie und dem Gericht über die Christen selbst (II 5<sup>10</sup>. Rom 14<sup>10</sup>. IITim 4<sup>1</sup>) verheissenen Theilhabung der Erprobten an der Herrlichkeit Christi (4<sup>8</sup>. Rom 8<sup>17</sup>. IITim 2<sup>11f</sup>), wobei jedoch an die Apoc 20<sup>4</sup> geweisste Regierungszeit Christi und der Seinigen (wo auch der κόσμος ihrer Rechtsverwaltung unterstehen werde) um so weniger (mit Hofm.) zu denken ist, als der Chiliasmus eine specifisch apokalyptische Vorstellung ist; vgl. z. 15<sup>24</sup>. Solche Hoffnung auf richterliche Herrschaft nahm die spätere Zeit für die Märtyrer in Aussicht. Euseb. H. E. 6, 42: τοῦ Χριστοῦ πάρεδροι . . . καὶ μέτοχοι τῆς κρίσεως αὐτοῦ καὶ συνδικάζοντες αὐτῷ (Edwards). Haben aber Chrys., Theodor. Mopsv., Theophyl. und Schol. bei Matth. nur auf ein mittelbares, uneigentliches Richten gedeutet, dass nämlich der Glaube und das Leben der Christen am jüngsten Tage die Verdammungswürdigkeit des κόσμος in's Licht setzen werde (Mt 12<sup>41</sup>), oder dass von ihnen der Richterspruch Christi werde gebilligt werden (Estius, Maier): so ist dies eine Rationalisirung; denn der ganze Beweis a majori ad minus ist nichtig, wenn κρινούσι einseitig gleich κατακρ., und wenn kein eigentlicher und selbsteigener Gerichtsact gemeint sein soll. Es handelt sich nicht um ein allgemeines Theilhaben an der Herrschaft Christi (Flatt, Heydenr.), sondern um ein Ausüben der durch

das Miterben verliehenen Vollmachten. Aber es ist nicht zu übersehen, dass über das Verhältniss dieses Stücks der christlichen Hoffnung zur Herrschaft Christi nichts ausgesagt ist. Auf Missverstand beruht ferner die Erklärung von Lightf. Hor., Vitringa: Paulus meine, quod Christiani futuri sint magistratus (Lightf.), was mit V. 3 und mit der Vorstellung der baldigen Parusie streitet. — καὶ εἰ ἐν ὑμῖν etc.) Das rasch einfallende καὶ an der Spitze der Frage wie 52; Fritzsche ad Marc. 123. — εἰ ἐν ὑμ. κρ. ὁ κόσμ. wiederholt mit Nachdruck und individualisirend (ὑμῖν) den Inhalt jener dem Glaubensbewusstsein ausgemachten (daher d. Praes. κρίνεται, vgl. I Th 52 ἔρχεται) Wahrheit. Das gewichtig vorangestellte ἐν ὑμῖν aber ist nicht an euch, exemplo vestro (s. vorher), sondern unter euch, d. i. in consessu vestro (s. Kypke II. 199), so dass der wesentliche Sinn von coram nicht verschieden ist (Ast ad Plat. Leg. 33. 285); vgl. ἐν δικασταῖς Thuk. 1, 53, 1, ἐν νομοθέταις u. dergl. S. auch d. Stellen b. Wetst. Daher steht, obgleich aus dem Zusammenhange erhellt, dass die ὑμεῖς die Richtenden selbst sind (V. 2. 4), doch nicht ἐν für ὑπό (Raphel., Flatt u. m.), es heisst auch nicht durch (Grot., Heinrici). Auf Act 17<sup>31</sup> darf man sich hierfür nicht berufen, da dort im Zusammenhange ein ganz anderes Verhältniss von ἐν stattfindet. Hier ist ἐν in Bezug auf das folgende κριτηρίων gewählt, indem die dereinst richtenden Christen zur Versinnlichung der Idee als eine Gerichtsversammlung gedacht sind. — ἀνάξ. ἐστε κριτ. ἐλαχ.) κριτήριον heisst nicht Rechtsspruch (Godet), auch nicht Streitsache, Rechtsfall (de Wette u. a.), sondern Gerichtsplatz (tribunal, Gerichtshof, Jak 26. Plat. Leg. 6. S. 767 B. Susann. 49), oder Gericht, welches gehalten wird (judicium). Vgl. die Vorschrift: μὴ ἐρχέσθω ἐπὶ κριτήριον ἐθνικόν, Constit. ap. II 45. Ebenso δικαστήριον. Hier: Gericht (Lukian Bis accus. 25: οὐδὲν ἡγεῖται κριτήριον ἐλάχιστον εἶναι. Polyb. IX 33, 12. Jud 5 10. Dan 7<sup>10. 26</sup>), wie aus V. 4 erhellt. Daher: seid ihr unwürdig, höchst geringfügige Gerichte zu halten? d. h. Gerichte, in welchen höchst Unbedeutendes (in Vergleich mit der euch beschiedenen hochwichtigen Aufgabe bei Haltung des künftigen Gerichts) abgeurtheilt wird? Vulg.: „indigni estis, qui de minimis judicetis?“ Nach Chrys. und Theophyl. verstehen andere die heidnischen Gerichte, entweder affirmativ (Valck. u. m.), oder fragend (Billr.): und dass es euer unwürdig ist, vor so geringen Gerichten gerichtet zu werden? Dagegen entscheidet V. 4, wo das nämliche, was V. 2 durch κριτηρ. ἐλαχ. ausgedrückt ist, mit βιωτικὰ κριτήρια bezeichnet wird.

63. 4. Steigernde Parallele von V. 2, so dass V. 3 der

ersten und V. 4 der zweiten Hälfte von V. 2 entspricht, daher auch V. 4 als Frage zu nehmen ist. Nach Holsten soll V. 3 eine Glosse sein, weil der V. den Zusammenhang unterbreche. V. 4 nimmt er als Behauptung. — ἀγγέλους) Engel, ist, da es ohne Näherbestimmung steht, qualitative Angabe der höchsten Kategorie der Wesen, „welche unter der Normalhöhe der christlichen Herrlichkeit“ stehen. IPt 112. Vgl. Grot., de Wette. Da sie ohne nähere Bestimmung genannt sind, darf weder ausschliesslich an gute Engel (Meyer), noch ausschliesslich an böse Engel (Godet u. a. vgl. Jud 6, IPt 24) gedacht werden. Die Vorstellung selbst, die isolirt ist, fügt sich ein in die Gesamtbeurtheilung der Engelwelt. Christus ist über alle Engel erhoben (Eph 1<sup>20</sup>—22. Hbr 1<sup>4</sup>—10). Diese sind für die Christen zum Dienst bestimmt (Hbr 114). Und Gal 18 setzt einen Fall, wonach sie das ἀνάθεμα träfe \*). — μήτιγε βιωτικά) ist besser nicht mit in die Frage zu ziehen, so dass (mit Tisch.) nach κρινοῦμεν nur ein Komma zu setzen wäre. Denn βιωτικά, Dinge, die zum Lebensbedarf gehören, Handel über mein und dein (vgl. Polyb. XIII 1, 3: τῶν βιωτικῶν συναλλαγμάτων, Hom. Clem. 1, 8: βιωτικά πράγματα. Lk 21<sup>34</sup>), werden nicht mit Gegenstand des künftigen Gerichts sein, auf welches sich κρινοῦμεν bezieht. Daher ist das Fragezeichen nach κρινοῦμεν zu belassen (Lachm.) und nach βιωτ. ein Punkt zu setzen, so dass μήτιγε βιωτ. die brachylogisch ausgedrückte Conclusio ist: *geschweige denn Privathandel!* — μήτιγε (Hapaxlegom.) nedum, eine bei Classikern häufige Partikel. Vgl. Winer<sup>7</sup> § 64 746. Dem. Ol. I. (II.) 24. Ueber die spätere Gräcität von βιωτικός s. Lobeck ad Phryn. 355. Zum Unterschied von βίος und ζωή vgl. Lightfoot. — Der Gegensatz von ἀγγέλους und βιωτικά beruht darauf, dass jene der höhern, überirdischen Lebenssphäre an-

\*) Ob P. Abstufungen der Engel-Classen (Rom 838. Eph 121. Kol 116. IPt 322), die zugleich auf ethische Unterschiede weisen, angenommen habe (Meyer), ist nicht zu ermitteln. P. hat nicht, wie die Litteratur des Spätjudentums, eine Engelmythologie. — Wegdeutungen des einfachen Wortsinnes sind hier ebenso unzulässig wie bei V. 2. Unter denselben sind erwähnenswerth Chrys.: ὅταν γὰρ αἱ ἀσώματοι δυνάμεις αὐταὶ ἔλαττον ἡμῶν εὐρεθῶσιν ἔχουσαι τῶν σάρκα περιβεβλημένων, χαλεπωτέραν δάσουσι δίκην; Eras m.: „vestra pietas illorum impietatem, vestra innocentia illorum impuritatem condemnabit“; Calov.: das judicium sei approbativum, nämlich den schon diesseitigen Sieg der Heiligen über den Teufel vor der ganzen Welt offenbarend; Lightf. Hor: es sei der durch das Christentum zu zerstörende Einfluss des dämonischen Reichs gemeint; Nösselt, Ernesti, Stolz: „richten können, wenn ein Engel ein falsches Evangelium lehren wollte“ (Gal 18).

gehören (ὡς ἂν ἐκείνων οὐ κατὰ τὸν βίον τοῦτον ὄντων, Theodor. Mopsv.).

64. *Βιωτικὰ μὲν οὖν etc.) βιωτ.* nimmt sogleich mit Nachdruck wieder auf. Vgl. Herod. 7, 104: τὰ ἂν ἐκείνος ἀνώγει· ἀνώγει δὲ ταῦτ' αἰ. — Der Satz kann als Frage (des Befremdens) genommen werden (de Wette, Tisch.), oder als vorwurfsvolle Aussage (so Lachm.). Ersteres ist bei richtiger Erklärung von τ. ἐξουθ. der ganzen Anlage der lebhaften Rede (s. z. V. 3) am entsprechendsten. μὲν οὖν demnach, also, führt die nähere Entwicklung des vorausgehenden Gedankens ein. Daher: *wenn ihr also über Privathandel Gerichte habet*, d. i. wenn ihr in der Lage seid, dass ihr solche Gerichte zu halten habet. Vgl. Dem. 1153, 4: ἐχόντων τὰς δίκας, qui lites habent administrandas. — καθίζετε constituitis iudices, *setzet ihr* — statt Leute aus eurer Mitte dazu zu nehmen — *diejenigen nieder* u. s. w.? nämlich auf die Richterstühle als Richter, was aus κριτήρια folgt. Vgl. Plat. Leg. 9. 873 E. Dem. 997. 23. Polyb. 9, 33, 12. Es ist Indicat. und die ἐξουθενήμ. ἐν τ. ἐκκλ. sind die Heiden. So in der Hauptsache Luther, Rückert, de Wette, u. a. Dagegen ist eingewendet, καθίζ. passe nicht auf heidnische Obrigkeiten, und ἐν τ. ἐκκλ. bezeichne die ἐξουθ. als Gemeindeglieder (s. bes. Kypke II. 201). Aber καθίζετε als significant Darstellung der verkehrten Kühnheit des Anhängigmachens der Streitsache vor dem heidnischen Gerichte ist dem Contraste (τοὺς ἐξουθ.) sehr entsprechend gewählt. Auch will ja P. mit τ. ἐξουθ. die Heidenverachtung nicht als berechtigt bezeichnen (Einw. Hofm.), sondern als eine Thatsache, deren allgemeines Vorhandensein das Widerspruchsvolle des gerügten Verfahrens eben recht fühlbar macht. Andere: καθίζ. sei Imperat., und die ἐξουθ. gering geachtete Gemeindeglieder; *nehmet (lieber) minimos de piorum plebe zu Schiedsrichtern*, So Vulg., Pesch., Chrys., Hofm., Godet, Lightfoot. Vgl. Sanhedr. fol. 32a: omnes idonei sunt ut iudicent lites pecuniarias. Allein abgesehen von dem meist zgedachten „lieber“, desgleichen davon, dass die Bezeichnung der Urtheilsunfähigeren durch τ. ἐξουθ. ἐν τ. ἐκκλ. grundlos verletzend wäre und dem besonderen korinthischen Erkenntnisdünkel Vorschub leisten würde, dass ferner dadurch die richterliche Pflicht als etwas Geringwerthiges hingestellt wäre — was im Widerspruch mit der vorwurfsvollen Frage V. 5 und auch mit des Ap. Weisheit stünde, — so hätte P. sinngemäss die Mitgliedschaft der Verachteten herausstellen und wenigstens τοὺς ἐξουθενήμ. τοὺς ἐν τ. ἐκκλ. schreiben müssen. Denn οἱ ἐξουθ. ἐν τ. ἐκκλ. sind die in der Gemeinde Verachteten, wobei lediglich der Zusammenhang

entscheidet, ob sie zur Gemeinde gehören, oder nicht. Für letzteres aber zeugt V. 1. 2 und besonders V. 5 οὐκ ἔνι ἐν ὑμῖν. Stellungen wie τοὺς ἔξουθ. ἐν τῇ ἐκκλ. (statt τοὺς ἐν τ. ἐκκλ. ἔξουθ.) sind auch den Classikern gangbar. S. Kühner ad Xen. Anab. 4, 2, 18. — τοῦτους) mit verächtlichem Nachdruck. Krüger Anab. 1, 6, 9.

65. Πρὸς ἐντρο. ὑμῶν λέγω) ist auf V. 4 zu beziehen, vgl. 15<sup>34</sup> (gewöhnlich bezieht man es auf's Folgende), so dass dann die folgende Frage das beschämende Moment aufdeckt, welches in V. 4 lag. Jedenfalls ist so die Rede schärfer, schlagender. — Zu ἐντροπή Sinneswendung, Beschämung vgl. 414. — οὕτως) also, auf diese Weise, wie ihr's gethan habt, nicht zu λέγω gehörig (Hofm.), sondern zu οὐκ ἔνι etc., die Sachlage zusammenfassend. Hermann ad Viger 933. Anders Chrys., Theophyl.: so sehr, so ganz und gar fehlt es u. s. w. Aber der absoluten und durch οὐδὲ εἰς verstärkten Verneinung ist nicht die Grad-, sondern die Modalbestimmung angemessen. — Ueber ἔνι (nachdrücklicher als ἐστι) s. z. Gal 3<sup>28</sup>. Das σοφός hat ihrem Dünkel gegenüber einen Stachel. — οὐδὲ εἰς) ne unus quidem. Erasm.: „Quod est vehementius, cum sitis tam multi“. S. z. Joh 13. Vgl. non ullus, nemo unus. Oft bei Isokr., s. Bremi I. Exc. III. — ὃς δυνήσεται) rein futurisch: der (in zukommenden Fällen) können wird. — διακρίναι) abgekürzte Formel: urtheilen, als Schiedsrichter. — ἀνὰ μέσον τ. αὐτοῦ) zwischen (LXX Gen 16<sup>5</sup>. Ex 11<sup>7</sup>. Ez 22<sup>26</sup>. Jes 57<sup>11</sup>. Mt 13<sup>25</sup>. Theokr. 22, 21. Strabo 11, 5, 1. S. 503. Polyb. 10, 48, 1. 5, 55, 7) seinem (christlichen) Bruder. Das mit dem Artikel ausgestattete ἀδελφοῦ nebst dem emphatischen αὐτοῦ ist beschämend. Der Singular beruht darauf, dass τοῦ ἀδελφοῦ der die Streitsache anbringende Kläger (nicht der Verklagte, wie Ewald will) sein muss, zwischen dem (und, wie sich von selbst versteht, dem Beklagten) der durch das Anbringen in Anspruch genommene Schiedsrichter das Urtheil spricht. Wäre der Plural gesetzt, so würden überhaupt die beiden Streitenden, aber nicht speciell der die Klage anbringende Theil bezeichnet. Hofmann fasst wortwidrig von der Selbstentscheidung des Fordern den oder Weigernden, darüber nämlich, wo sein Recht aufhöre und sein Unrecht anfangen. Dann hätte P. verständlicher Weise etwa sagen müssen: διακρίναι ἐν ἑαυτῇ πρὸς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Auch stände οὐδὲ εἰς (oder οὐδεὶς, wie Hofm. liest) entgegen, da dieses nach V. 1 eine unverhältnissmässige Beschuldigung enthält, wenn es nicht „kein einziger zum Schiedsrichten Geeigneter“ sein soll. Schmiedel hält Hofmanns Deutung für die einzig sprachlich mögliche. Da sie aber sachlich unmög-



lich ist, conjicirt er τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ. — Die Lesart τ. ἀδελφοῦ κ. τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ (Syr.) ist Interpretament.

66. Entweder rasche Entgegnung auf die vorherige Frage: Nein (s. Hartung Partikell. II. 37), Bruder mit Bruder rechnet, und zwar (s. z. Rom 13<sup>11</sup>) vor Ungläubigen (Meyer, Hofm. al.), oder Fortsetzung der Frage in Vergegenwärtigung der trüben Sachlage (Ewald, Tisch. al.). Sie üben durch ihr Thun und Lassen eine vernichtende Selbstkritik. Ihre sittliche Unreife wirft ein eigentümliches Licht auf ihren Weisheitsdünkel. — καὶ τοῦτο) steigernd. Röm 13<sup>11</sup>. Es ist ein zwiefaches Unrecht.

67—11. Vorher hat P. das Widersinnige ihres Verfahrens hervorgehoben, jetzt beleuchtet er das Unsittliche und Unfromme. — Μὲν οὖν) wie V. 4; es bringt das vorherige ἀδελφ. μετὰ ἀδ. κρίνεται — was es nämlich schon überhaupt (ἐλως wie 51), abgesehen von dem in Korinth leider noch besonders hinzugetretenen ἐπὶ ἀπίστον, für eine Bewandtniss damit habe — zur Sprache. Mit dem V. 8 folgenden ἀλλὰ correspondirt das μὲν so wenig (gegen Hofm.) wie das μὲν V. 4 mit dem ἀλλὰ V. 6. Das ἤδη ist das logische schon (schon also überhaupt), im Hinblick auf etwas Besonderes, wodurch die Sache noch verschlimmert wird. Kühner<sup>2</sup> II § 499, 1. — ἥττημα) ein Rückstand im Vergleich zu dem was ihr sein sollte, daher eine Niederlage, eine Einbusse an sittlicher Würde und Kraft. Anders hätten die folgenden Gewissensfragen keinen Sinn. Andere bestimmen es als Gemeindegewissensschädigung (Hofm.), Meyer mit Hinweis auf V. 9 als Einbusse am messianischen Heile. ἥττημα kommt nur noch Rom 11<sup>12</sup> im Gegensatz zu πλήρωμα b. P. vor. — ἐαυτῶν) gleich ἀλλήλων (Kol 3<sup>13</sup>), aber mehr als dieses das Ungehörige fühlen lassend, das in ihrem eigenen Kreise (Kühner ad Xen. Mem. 2, 6, 20) statt findet. — κρίματα) Rom 5<sup>16</sup>. Sap 12<sup>12</sup>. Sir 30<sup>3</sup>. Entweder Richturtheile, die man gegenseitig erwirkt hat (ἐχετε), oder allgemein Rechtsstreitigkeiten. — ἀδικεῖσθε — ἀποστερ.) Media: sich Unrecht und Beeinträchtigung zufügen lassen. Vgl. Vulg. Bernhardt 346f. Zur Sache: Mt 5<sup>39</sup> f., Beispiel Jesu I Pt 2<sup>23</sup>.

68 ordnet Meyer dem διὰ τί als fortlaufende Frage unter: warum lasset ihr euch nicht vielmehr Unrecht thun, sondern thut euerseits Unrecht u. s. w.? — aber auf Kosten der Lebhaftigkeit und des Nachdrucks der Rede. Besser wird es als vollständiger Satz genommen. So auch Godet, Edwards. Dem verwerflichen Verfahren gegenüber erinnert dann das ἢ οὐκ οἴδατε V. 9 an das Verhängnisvolle ihres Treibens. — μᾶλλον potius, es handelt sich nicht um eine absolute, son-

dem um eine relative Forderung. — ὑμεῖς hat einen starken Nachdruck: ihr Christen! ebenso καὶ τοῦτο ἀδελφούς, denen ihr als Brüdern doch gerade das Gegentheil schuldig wäret! Das steigemde κ. τοῦτο und das, wie V. 6.

69. Ἡ οὐκ οἶδατε) 56. 62. Es drückt in einfacher, dem Vorhergehenden V. 8 entgegengesetzter Frage das vorhandene Missverhältniss aus. Die Ergänzung eines Gedankens (z. B.: jenes ἥτιμα der Gemeinde könnte sie nur verkennen, wenn sie nicht wüsste, Hofm.) ist überflüssig. — ἄδικοι) allgemeiner Begriff (dem das vorherige ἀδικεῖν und ἀποστ. subsumirt ist): *Unrechtbeschaffene, Unsittliche*. S. d. folgende Aufzählung und zu den Enumerationen überhaupt 322. — Θεοῦ βασιλ.) vgl. 420. Θεοῦ ist nachdrücklich vorangestellt, gleich nach ἄδικοι. Ueber die Wahrheit selbst, dass ἀδικία vom Messiasreiche ausschliesse, s. z. Gal 521; über den Begriff der messianischen κληρονομία s. z. Gal 318. Eph 111. Beachte, dass hier, V. 10 u. Gal 521 βασιλεία Θεοῦ ausnahmsweise ohne Artikel steht. Winer<sup>7</sup> § 19. — μὴ πλανᾶσθε) denn jenes sittliche Grundgesetz war ja in dem frivolen Korinth leichter als irgendwo in den Wind geschlagen! Vielleicht ward von manchen auch geradezu geäussert: φιλάνθρωπος ὢν ὁ Θεὸς καὶ ἀγαθὸς οὐκ ἐπεξέρχεται τοῖς πλημμελήμασι· μὴ δὲ φοβηθῶμεν! Chrys. Daher: *werdet nicht irre* (πλανᾶσθε, Passiv., wie auch 1533. Gal 67. Lk 218. Jak 116; vgl. den activen Ausdruck I Joh 37), und dann die nachdrückliche Wiederholung jenes Grundgesetzes mit vielseitiger, obwohl nicht planmässig geordneter und nur mit Zwang in ein logisches Schema zu bringender, auch nicht paarweise angelegter Besonderung des Begriffes ἄδικοι, wobei in Hinsicht auf die örtlichen Verhältnisse die Wollustsünden am reichlichsten bezeichnet sind. — πόρνοι, *Hurer* überhaupt; μοιχοί, *Ehebrecher*, Hbr 134. — εἰδωλολ.) S. z. 511. — μαλακοί, *Weichlinge, pathici*. (S. Wetst. u. Kypke, auch Dion. Hal. 7, 2). Meyer bevorzugt die weitere Fassung: *weichliche Wohlleber* (Aristot. Eth. 7, 7, μαλακὸς καὶ τρυφῶν Xen. Mem. 2, 1, 20, auch μαλακῶς 3, 11, 10; τρυφή δὲ καὶ μαλθακία Plat. Rep. 590 B), aber es sind hier nur bestimmte Arten von vorwiegend heidnischen Lastern genannt. — ἀρσενοκοῖται) *Mannesschänder* (ITim 110. Eus. Praep. ev. 276 D). Ueber die weite Verbreitung dieses Lasters s. Wetst. z. Rom. 1, 27 u. Hermann Privataltert. § 29, 17f.

611. Diese Unsittlichkeiten und Gottlosigkeiten der heidnischen Vergangenheit sind aufgehoben und sollen es sein. — ταῦτα) von Personen im verächtlichen Sinne: *solches Gelichter*. S. Bernhardy 281. — τινές) Näherbestimmung des Subjects

von ἦτε, dass nämlich nicht alle gemeint seien. Es ist das bekannte σχῆμα καὶ ὅλον καὶ μέρος (Kühner II § 406, 9. Valck.: „vocula τινές dictum paulo durius emollit“). — Die richtige Erklärung des Folgenden ergibt sich aus der consequenten Rücksicht auf die Absicht der Aussage: P. will den Korinthern sagen, was sie durch Gottes Gnade im Gegensatz zu ihrem früheren Sündenelend geworden sind. Vgl. II 5 16 f. Es liegt daher der Schwerpunkt auf der Markirung der göttlichen Gnadenwirkung, ohne dass die mit ihrer Aneignung verbundene sittliche Verpflichtung direct berücksichtigt wird. Die drei Verba bezeichnen daher das durch Annahme des Evangeliums hergestellte neue Verhältniss nach seinen entscheidenden Momenten. — ἀπελούσ.) *ihr liasset euch abwaschen*, nicht nur durch euer Untertauchen in's Taufwasser (Meyer), sondern überhaupt durch die Verbindung mit Christus, die nicht in die Taufe aufgeht (Holsten, Godet), aber ihr Symbol in der Taufe hat (Rom 6 1 f.). Vgl. auch Act 22 16, wo ἀπολούεσθαι und βαπτίζεσθαι als correspondirende, aber nicht äquipollente Begriffe neben einander stehen, 2 38. Eph 5 26. IPt 3 21. LXX Jes 1 16. Job 9 30. Der mediale Ausdruck ist aus der Vorstellung der Selbstbestimmung zur Taufe und Reinigung hervorgegangen. So ἐβαπτίσαντο 10 2. Vgl. Valck. zu 11 6. Kühner II § 347, 7. Nicht ist daher wie von der Vulg. das Medium passivisch zu fassen, was z. B. von Olsh. in dogmatischer Voraussetzung geschah, aber auch nicht mit Rückert (vgl. Lösner 278) ausschliesslich von der sittlichen Reinigung durch die Entäusserung alles Sündlichen, vom Ausziehen des alten Menschen (vgl. Rom 6 2 f. und dazu Böhmer), da hier eben das religiöse Verhältniss, in das sie durch das Heil in Christo gesetzt sind, zum Bewusstsein gebracht werden soll. — ἡγιασθήτε) *ihr wurdet aus Unheiligen* (ἄδικοι), die ihr als Heiden wart, *Heilige*, indem ihr nämlich durch Empfang der δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος (Act 2 38), der durch das ἀπολούεσθαι Raum geschafft worden, in die christlich gottgeweihte sittliche Lebensrichtung versetzt wurdet (Joh 3 5. Tit 3 5. Eph 5 26 ἡγιασθ.). Zu eng nehmen es Rückert, Olsh. u. Hofmann im theokratischen Sinne: *ihr wurdet ausgesondert, unter die ἅγιοι gerechnet, der heiligen Gemeinde einverleibt*. Auch hier denkt P. nicht bloss an die Taufe, sondern an die vollständige Charakteristik des von der heidnischen ἀδικία losgelösten Lebensgrundes. Ἠγιασθ. verhält sich zu ἀπελούσ. wie das negative Moment zum positiven. — Als drittes eröffnet sodann ἐδικαιώθητε die Aussicht auf Gottes Rechtfertigungsurtheil, vermöge dessen die Gläubigen ihrer Freiheit von der Sündenschuld und ihrer Heiligung im neuen Leben

gewiss werden. Das Wort behält daher den technischen Sinn, in dem es der Ap. stets gebraucht (Rom 3<sup>21</sup>. 6<sup>7</sup>): *ihr wurdet freigesprochen, Gott sieht euch also als Gerechte an*. Es steht zum Schluss, weil P. hier nicht einen geordneten Abriss der Heilsverwirklichung giebt, sondern eine durch besondere Verhältnisse bedingte Vergegenwärtigung der Heilsgewissheit, deren entscheidendes Moment für den Sünder (*ἄδικος*) das *δικαιοῦσθαι* ist. Meyer will es dagegen im Sinne der Mittheilung einer activen Gerechtigkeit nehmen: *ihr wurdet rechtbeschaffen gemacht*. Aber damit würde P. die Leser nicht in ihrem christlichen Selbstgefühl stärken, sondern die Kraft des *δικαιοθῆναι* in Frage stellen. — Das dreimalige *ἀλλά* legt auf jedes der drei Stücke besondern Nachdruck. Vgl. II 2<sup>17</sup>. 7<sup>11</sup>. Xen. Anab. 5, 8, 4. Wytenb. ad Plat. Phaed. 142. Buttmann 341. Eine Klimax ist jedoch nicht ohne Eintragungen nachzuweisen. — *ἐν τῷ ὀνόματι — ἡμῶν* wird von Meyer mit *ἐδικαιώθητε* verbunden, da *ἐν τῷ πνεύμ.* nicht zu *ἀπελῶσ.* passe, wenn es auf den Act der Taufe ausschliesslich gehe. Es folge doch der Geistesempfang erst auf die Taufe, Act 2<sup>38</sup>. 19<sup>5.6</sup>. Tit 3<sup>5.6</sup>. Am einfachsten sieht man in den beiden Bestimmungen die Angabe des Grundes, kraft dessen die drei angegebenen Heilsthatsachen als specifisch christliche kund werden. Der Name des Herrn Jesu, d. i. was der ausgesprochene Name „*κύριος Ἰησοῦς*“ (12<sup>3</sup>) besagt, dies als der Inhalt des Glaubens und Bekenntnisses ist es, worin der Christenstand wurzelt, und nicht minder hat derselbe seinen Grund in dem Geiste unseres Gottes, da ja dieser vermöge seiner heiligenden Wirksamkeit ihn hergestellt hat. Godet glaubt in der zwiefachen Angabe des objectiven Heilsgrundes die apostolische Taufformel zu erkennen. Aber in diesem Falle wäre die Hinzufügung von *ἡγιάσθ.* und *ἐδικαιώθητε* nur verwirrend. — Bemerke noch, wie die Aoriste *ἡγιάσθ.* und *ἐδικαιώθ.* dem mangelhaften thatsächlichen Zustande der Gemeinde gegenüber als Acte Gottes und nach idealer Anschauung des specifisch christlichen Verhältnisses, wenn dieses auch noch unvollkommen verwirklicht oder wieder zurückgeschritten ist, ihre Richtigkeit haben. Diese Ausdrucksweise entspricht der Absicht des Ap., welcher die Leser den Widerspruch ihres Verhaltens mit ihrem durch die Bekehrung eingetretenen christlichen Charakter fühlen lassen will; *σφόδρα ἐντριπτικῶς ἐπήγαγε λέγων· ἐνοήσατε ἡλίγων ὑμᾶς ἐξέλετο κακῶν ὁ θεός etc.*, Chrys. Und damit will er sie sittlich erheben. Zum Verhältniss des Sittlichen und Religiösen vgl. 5<sup>7</sup>. Eine ähnliche Zusammenfassung der Heilsgüter am Schlusse der Darlegung 1<sup>30</sup>.

6 12—20 \*). Verständigung über Wesen und Grenzen der christlichen Freiheit mit Rücksicht auf die Unzuchtünden (V. 12—17). Abmahnung von der Hurerei (V. 18—20). Der Abschnitt schliesst das Vorige durch grundsätzliche Beleuchtung ab und bereitet die Beantwortung der Controversfragen des Gemeindeschreibens vor. So ist er eine *παρασκευή* ad sequentia (Zwingli). Das Leitwort, das 10<sup>23</sup> wiederkehrt, ist aus dem Gemeindeschreiben entnommen, das von der Einsicht (15. 81f.) und der Freiheit der Korinther viel zu rühmen hatte: *πάντα μοι ἔξεστι*. Paulus giebt diesem Schlagwort, das er im Princip anerkennen muss, eine dreifache Einschränkung: *οὐ πάντα συμφέρει* — *οἰκοδομεῖ* (10<sup>23</sup>) — *οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπὸ τινος*. Auch hier ist ein bedeutsames Zusammentreffen mit der jüngeren Stoa zu erkennen (vgl. zu 2 14. 3 21. 4 1). Die Freiheit des Weisen (*ἡ ἐλευθερία* = *ἐξουσία αὐτοπραγίας*) sucht und preist sie. Sie bestimmt dieselbe als *τὸ ἐξεῖναι ὡς βουλόμεθα διεξάγειν* (Arr.-Epikt. II 1<sup>21</sup>—28). Die Terminologie des Apostels: *ἐκόν, ἄκων, ἐκούσιον, αἰθαίρετος* findet sich in ihren Schriften. Aber in der Verwandtschaft liegt auch hier der Gegensatz. Das Wesen der stoisch-kynischen Freiheit besteht in Abtödtung der Affecte, des Zorns, des Neids, der Furcht, des Mitleids, der Eitelkeit, des Ehrgeizes. (Arr.-Epikt. III, 22<sup>13</sup>). Der Weise zieht sich ganz auf sich selbst zurück. Die Einschränkungen des P., durch die er den formalen Freiheitsbegriff auf die Höhe christlicher Sittlichkeit erhebt (*οὐ πάντα συμφέρει* — *οὐ πάντα οἰκοδομεῖ* — *οὐ ζητῶ τὸ ἑμαντοῦ σύμφορον* 10<sup>33</sup>). Vgl. 8<sup>13</sup>) würde der Stoiker als Schwachheit eines unterphilosophischen Standpunkts verurtheilt

\*) Zur Textkritik: V. 14. *ἡμᾶς* nicht *ὑμᾶς* ist zu lesen. Letzteres vielleicht aus Rom 8 11. — AD\*P: *ἐξεγείρει*. B. 67\*\* haben *ἐξήγειρε*. *ἐξεγείρει* NCD<sup>3</sup>EKL Minusk. Vulg. Syr. utr. Copt. Aeth. Arm. KV. Im Zusammenhang ist das Futur. als Correlat von *καταργήσει* V. 13 angezeigt, und die Bezeugung ist in Anbetracht der sonstigen Getheiltheit der Autoritäten überwiegend. Von den Lesarten *ἐξήγειρε* und *ἐξεγείρει* erscheint jene als mechanische Wiederholung des vorherigen Tempus, diese als Schreibfehler. Westcott u. Hort haben *ἐξήγειρεν* als Randlesart. — V. 16. *ἢ οὐκ* (nicht das blossе *οὐκ*) hat entscheid. Zeugen. — V. 19. *τὸ σώμα* nach *NA\*BCDEFGP* Orig. Tert. Die Umsetzung in *τὰ σώματα* (A<sup>2</sup>L 17 Vers. KV.) war durch den Zusammenhang nahe gelegt. — V. 20. *καὶ ἐν τῷ πνεύματι ὑμῶν, ἀτινά ἐστι τοῦ θεοῦ* ist zu tilgen nach *NA<sup>2</sup>BC\*D\*EFG* Minusk. It. Vulg. Copt. Aeth. Method. Didym. Cyr. Maxim. Damasc. Tert. Cypr. Ir. Ambrosiast. al. Ein sehr alter liturgischer Zusatz (schon bei Syr.), der, da mit *δοξάζετε* eine Lection beginnt, um so mehr verbreitet ward. Vgl. Reiche Comm. crit. I. 165f. Lightfoot.



haben. Vgl. die grosse Abhandlung über die Freiheit Arr.-Epikt. IV 1 \*).

612—14. Zusammenhang und Gedankenfolge: „In diesem neuen Lebensstande (V. 11) haben wir zu allem Erlaubniss, aber frommen muss es, — wir sind frei in allem, aber wir unserseits müssen frei bleiben (V. 12). Zu diesem Erlaubten gehört der Speisegenuss, welcher dem natürlichen, von Gott zeitlich geordneten Bedürfnisse dient (V. 13). Ganz anders aber ist es mit dem Gebrauche des Leibes zur Hurerei; der ist widerchristlich ( $\tauὸ δὲ σῶμα$  —  $σώματι$  V. 13) und der ewigen Bestimmung, welche Gott dem Leibe gegeben hat, entgegen (V. 14)“. — Nicht grundlos hatte Paulus V. 9 bei Aufzählung der verschiedenen Formen der  $\alphaῖδις$  die  $\πορνεία$  an die Spitze gestellt. Vgl. 51. 69. II 1221. Wie geneigt die Gemeinde war, gerade dieser Schosssünde des Heidentums (vgl. zu 51.9) Raum und Beschönigung zu gönnen, erhellt auch aus dem bedeutsamen Missverständniss, welches Paulus 59f. erledigt. Aber eben die Weise, in welcher dort die Gemeinde sich den  $πόρνοι$  entgegensetzt, schliesst Meyers Deutung (vgl. Baur ThJ 1852. 1. 3) aus, korinthische Christen, seien es auch noch so wenige, hätten es gewagt, die  $\πορνεία$  mit Berufung auf den Verdauungsprocess (V. 13) als  $\text{Adia-phoron}$  zu erklären. Solchen gegenüber ist bereits 511 das Urtheil gesprochen. Dazu entspricht die ernste aber ruhige Auseinandersetzung, in der die Pflicht zur Heiligung des Leibes erwiesen wird, nicht der Sachlage, wenn ein derartiger bewusster Rückfall in heidnischen Libertinismus hätte gerügt werden müssen. Die Worte  $\piάντα μοι ἔξεστι$  in Verbindung mit V. 13a waren vielmehr von den Korinthern in anderem

---

\*) Holsten giebt dem Abschnitte eine fremdartige Orientirung, wenn er das Schlagwort der aufgeklärten Korinther  $\piάντα μοι ἔξεστι$  zum Ausgangspunkt für die Construction eines consequenten Dualismus nimmt, vermöge dessen jene Aufgeklärten in willkürlich getheilte Wirthschaft zwischen Fleisch und Geist, Unter- und Oberstock der Existenz, die Befriedigung der Triebe der  $σάρξ$  auf dem Gebiete des Geschlechtslebens und der Ernährung unbedingt frei gegeben hätten. Gegen eine solche Praxis kämpft Paulus in dem Abschnitte 612—111 nirgends, sondern er legt die Grenzen der christlichen Freiheit durch Erörterung ihres Wesens klar, indem er zeigt, was der Gläubige grundsätzlich als sittlich unmöglich und was er als gestattet ansehen muss. Dabei leitet den Ap. nicht die Rücksicht auf libertinistische Beschönigungen des an sich Verbotenen, sondern die Rücksicht auf eine Befangenheit, welche betreffs der Ehe und der Beziehungen zum heidnischen Cultus in asketischen Neigungen aus Fragen der praktischen Lebensführung Principienfragen machen wollte. Vgl. auch das im Texte Ausgeführte.

Zusammenhange gesprochen oder geschrieben \*). Aber sie eigneten sich vorzüglich, den Unterschied von physischen und ethischen Verhältnissen zu klären und die Einsicht zu vermitteln, dass in Bezug auf jene mit ἔξῃσιν etwas Ueberflüssiges, in Bezug auf diese mit πάντα etwas Uebertriebenes ausgesagt wird. Die Annahme aber, P. habe Worte der Korinther in neuem Zusammenhange angeführt, macht keine Schwierigkeit, so wie zugestanden wird, dass er in sein Antwortschreiben Schlagworte des Gemeindebriefs aufgenommen habe. Was sollte ihn hindern, dieselben an den ihm geeignet scheinenden Stellen einzufügen, wenn sie den passenden Ausgangspunkt für grundsätzliche Erledigung von Unklarheiten oder Einseitigkeiten boten? — πάντα μοι ἔξῃσιν) Das Axiom wird, ebenso wie 10<sup>23</sup> zweimal asyndetisch eingeführt (vgl. auch 8 1 f.), um seine dem Wesen der christlichen Freiheit entsprechende Einschränkung zu erhalten. Die erste weist auf die positive (nicht destructive) Bedeutung des freien Handelns (vgl. 8 9—13), die zweite auf die Pflicht, die Freiheit nicht zum Knechtsdienst zu missbrauchen (vgl. 8 1—3). An sich ist der Satz ebenso geeignet, Maxime der erbauenden Freiheit wie Schlagwort des einreissenden Libertinismus zu sein. — Dass πάντα alles Adiaphorische meine (was nicht widerchristlich ist), verstand sich dem Leser nur dann von selbst, wenn er die hinzugefügten Einschränkungen richtig würdigte (gegen Meyer). — μοι Bengel: „Saepe P. prima persona singul. eloquitur, quae vim habent gnomes“. Vgl. V. 15. Gal 2 18. — συμφέρει) ist zuträglich, frommt, was nicht eigenmächtig zu beschränken ist, weder so, dass es gleich οἰκοδομεῖ genommen (Calvin), noch so, dass es auf den eigenen Nutzen beschränkt wird (Grot., Olsh.). Es ist die durch die jedesmaligen Umstände bedingte sittliche Zuträglichkeit überhaupt in jedwelcher Beziehung gemeint. So auch 10<sup>23</sup>. Richtig Theodor. Mopsv.: ἐπειδὴ γὰρ οὐ πάντα συμφέρει, ὁῦλον ὡς οὐ πᾶσι χρηστέον, ἀλλὰ τοῖς ὠφελούσι μόνοις. Sir 37<sup>23</sup>: οὐ γὰρ πάντα πᾶσιν συμφέρει. — οὐκ ἐγὼ) nicht ich meines Theils. Nicht auf meiner Seite wird das Beherrschtwerden statt haben, sondern die erlaubten Dinge werden das Beherrschte sein. Dieser stille Gegensatz ist durch die Stellung οὐκ ἐγὼ, so wie durch ὑπό τινος angedeutet. Die gewöhnliche Fassung: ego sub nullius redigar potestate (Vulg.) entspricht der Wortstellung nicht. — ἐξοϋσιασθ.) rein futurisch: werde beherrscht werden von irgend etwas. Dieser Fall, dass

\*) Ueber das Verhältniss der Worte zum Gemeindeschreiben vgl. Heinrici I 65 f. 178 f.

meinerseits die sittliche Freiheit durch irgend etwas verloren geht, wird nicht eintreten. Sonst wäre es ja nicht erlaubt. Ich werde die Macht der sittlichen Selbstbestimmung bewahren, das an sich mir Erlaubte je nach den durch die Verhältnisse gegebenen sittlichen Beziehungen zu thun oder zu unterlassen. Vgl. den grossen Gedanken 3<sup>22</sup> und das Beispiel des P. selbst Phil 4<sup>11.12</sup>. Wäre *τινός* Mascul., so wäre gemeint, dass man sich in freien Dingen nicht fremder Bevormundung und Anmassung hingeben soll (Ewald). Aber im Gegensatze gegen das dreimalige nachdrückliche *πάντα* ist es Neutr. — Die Paronomasie in *ἔξεσιν* und *ἔξουσ.* haben schon Chrys. u. Theophyl. ausgedrückt. *Alles steht in meiner Gewalt, doch nicht ich werde bewältigt werden von etwas.* Zu *ἔξουσιάζειν* (in diesem Sinne nicht bei Griechen) vgl. Coh 7<sup>19</sup>. 8<sup>8</sup>. 10<sup>4</sup>f. IMkk 10<sup>70</sup>.

6<sup>13</sup>. Eine Analogie, die einen Massstab giebt für die Unterscheidung sittlicher Fragen von Naturprocessen. *Τῇ κοιλίᾳ* sc. *ἐστίν*, gehören, nämlich insofern sie bestimmt sind, von dem Bauche (der *ὑποδογὴ τῶν σιτίων*, Phot. b. Oec.) aufgenommen und verdaut zu werden. Vgl. Mt 15<sup>17</sup>. — *τοῖς βρώμασιν*) insofern er bestimmt ist, die Speisen aufzunehmen und zu verdauen. — Diese naturgemässe Wechselbestimmung ist das erste Moment, das in seinem Verhältnisse zur zweiten Vershälfte darauf hinweisen soll, dass es sich mit der Hurerei ganz anders verhalte als mit dem Speisegenuss. Das zweite (aber enge mit dem ersten zusammenhängende) Moment, wodurch dies in's Licht gesetzt wird, liegt in dem was Gott dereinst einerseits mit der *κοιλίᾳ* und den *βρώμασι*, anderseits aber (V. 14) hinsichtlich des unvergänglichen Angehörigkeitsverhältnisses des Leibes zu Christo thun werde. — *ὁ δὲ Θεός — καταργ.*) d. h. Gott aber wird (bei der Parusie) eine solche Umwandlung der menschlichen Leiblichkeit eintreten lassen, dass dann weder die Verdauungsorgane als solche, noch die Speisen als solche vorhanden sein werden. Melanthon: „Cibi et venter — — sunt res periturae — —; ideo sunt adiaphora“. Beng.: „Quae destruentur, per se liberum habent usum, Kol 2<sup>20</sup>f.“. So Rückert, de Wette, Hofm. u. a. Dass dabei nicht ausschliesslich an den Tod zu denken ist, beweist die Gleichsetzung von Magen und Speise. — *καταργήσει*) *cassabit*, er wird sie ausser Kraft und Wirksamkeit setzen, vernichten. — *καὶ ταύτην καὶ ταῦτα*) Ueber den nicht häufigen Gebrauch des doppelten *οὗτος* für *ἐκεῖνος* — *οὗτος* s. Bernhardt 277. Vgl. Jos 8<sup>22</sup>. IMkk 7<sup>46</sup>. 9<sup>17</sup>. — Das entgegengesetzte Verhältniss. Es wird ebenso wie sein Widerspiel zwiefach ausgedrückt, indem zugleich mit *οὗ τῇ*

πορνεία die Absicht der Auseinandersetzung überraschend angegeben wird. τὸ δὲ σῶμα) Nicht wieder ein einzelnes Organ kann hier Paulus erwähnen, sondern der ganze Leib ist das Organ der von den Begierden des Geschlechtstriebes erfüllten und beherrschten σάρξ\*); s. V. 16. — τῇ πορνείᾳ) der Hurerei (wie eine persönliche Potenz gedacht) zur Verfügung und Gebrauch. — τῷ κυρίῳ) insofern der Leib ein Glied Christi ist. S. V. 15. — τῷ σώματι) insofern nämlich Christus bestimmt ist (die Function hat), den Leib als sein Glied zu regieren und zu gebrauchen. „Quanta dignatio!“ Beng. Die kühne Wendung ist durch den Gegensatz herbeigeführt, V. 17 und 19 erhält sie ihre Erklärung. Aber die ausschliessende Beziehung auf die Erweckung und Verherrlichung des Leibes, die Christi Aufgabe sei (Ambros., Grot. u. a.), ist falsch, da sie die Einheit der Wechselbeziehung beider Glieder aufhebt (vgl. vorher τὰ βρώματα etc.), und da die Auferweckung hernach noch als etwas Absonderliches, und zwar als Gottes Werk (dem ὁ δὲ θεός etc. V. 13 parallel) hervorgehoben wird.

614. Dem Satze ὁ δὲ θεός — καταργήσει V. 13 nach Inhalt und Form parallel: Gott aber hat nicht nur den Herrn erweckt, sondern wird auch uns auferwecken durch seine Macht. Mithin hat der Leib eine in den künftigen ewigen αἰών hineinreichende Bestimmung; wie ganz anders also als die κοιλία, dieses Organ der zeitlichen Ernährung, welches aufhören wird. — καὶ τὸν κύρ. ἡγείρε) nothwendige Gewissheit des Folgenden, denn Christus ist mit den Gläubigen untrennbar verbunden I 15<sup>12. 20.</sup> II 4<sup>11. 14.</sup> Rom 8<sup>11.</sup> Kol 1<sup>18.</sup> — καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ)\*\*) nach Meyer: die leibliche Verwandlung der bei der Parusie noch Lebenden (15<sup>51.</sup> II 52—4) bedurfte einer besonderen Erwähnung nicht, da hier P. nicht näher von der Auferstehungslehre zu handeln hat. Er drückt daher, dem τὸν κύρ. ἡγείρε entsprechend, die letzte Vollendung nur a potiori, nämlich als Auferweckung aus, wobei er mit ἡμᾶς aus der Person der Christen überhaupt redet, von seiner persönlichen Hoffnung, die Parusie noch zu erleben, bei dem allgemeinen Ausdrucke absehend. Diese Deutung von ἡμᾶς

\*) Für die Annahme der Geschlechtslosigkeit der Auferstandenen zeugt u. St. so wenig wie Lk 20<sup>35.</sup> Delitzsch (Psychol. 459) ultra scripturam sapit.

\*\*) Wäre ἐξεγείρει die richtige Lesart, so würde das Praes. das gewisse Zukünftige vergegenwärtigen; wäre ἐξήγειρε richtig, so würde dies nach der Idee zu fassen sein, dass in Christi Auferstehung die der Gläubigen mit gegeben sei, weil sie in Folge der Taufe seinen Tod und sein Leben erleben. Rom 6<sup>1f.</sup>

genügt aber nicht in einem Zusammenhange, in dem betont vom Leibe als dem Organe Christi gesprochen worden ist. Mit Recht scheint Holsten die Absicht bei der Wahl von ἡμᾶς dahin zu bestimmen, dass P. dabei voraussetze, nicht das σῶμα sei ein Unvergängliches, wohl aber haben τὰ διὰ τοῦ σώματος, was durch den Leib vollbracht wird (II 510), eine entscheidende Bedeutung für das Loos des Christen in der Ewigkeit. — Zum Ganzen ist zu beachten, dass die Beziehung auf die Auferstehung nicht die Aussage beherrscht, sondern als die Consequenz der Zugehörigkeit zu Christus ausgesprochen wird. — Der Wechsel von ἡγ. und ἐξηγ. (aus den Gräbern, vgl. ἐξανάστασις τῶν νεκρ. Phil 311) ist zufällig, ohne besondere Absicht, — gegen Bengel's und Osland. willkürliche Meinung, jenes bezeichne den Erstling, dieses die massa dormientium. — αὐτοῦ nicht αὐτοῦ, weil vom Standpunkte des Schreibenden gesagt, geht auf Gott, nicht auf Jesum (Theodoret), und διὰ τῆς δυνάμ. αὐτ. ist nicht auf beide Satzglieder (Billr.), sondern seiner Stellung gemäss auf ἐξεγερεῖ zu beziehen, zu dessen Glaubensgrund (κ. τὸν κύριον ἡγεῖρε) Paulus noch die zweifellose Möglichkeit (Mt 22<sup>29</sup>) hinzufügt, vielleicht im gelegentlichen Hinblick auf die Leugner der Auferstehung, τῇ ἀξιοπιστίᾳ τῆς τοῦ ποιοῦντος ἰσχύος τοὺς ἀντιλέγοντας ἐπιστομίζων. Chrys.

Anmerkung. Die Darlegung spitzt sich in den Gegensatz von σῶμα und κοιλία zu. Die κοιλία, das Organ der Ernährung und Verdauung wird als etwas zum Vergehen bestimmtes dem Leibe gegenübergestellt, der zur Auferstehung bestimmt ist. Aber ist der natürliche Leib ohne Verdauungswerkzeuge zu denken? Gewiss nicht. Daher hat das σῶμα ψυχικόν (I 15<sup>44.46</sup>) ein gleiches Loos mit der κοιλία. Es ist nichts anderes als das Organ des natürlichen Lebens, das σῶμα τῆς σαρκός (Kol 122. Sir 23<sup>21</sup>). Ganz im alttestamentlichen Sinne spricht deshalb der Ap. von σὰρξ und αἷμα als der Potenz des physischen Lebens (I 15<sup>50</sup>) und von dem Leibe als relativ trennbar von dem Geiste (II 122). So erhält sowohl σῶμα wie σὰρξ bei ihm, je nach der Beziehung, eine veränderte Bedeutung (vgl. Anm. II zu 216). Die σὰρξ im Gegensatze zu πνεῦμα ist die verderbte Menschennatur überhaupt, die σὰρξ in Beziehung auf das σῶμα ψυχικόν ist dessen natürliche Wesenheit. Das natürliche Leben ist ein περιπατεῖν ἐν σαρκί (II 103). Daher setzt P. V. 16 σῶμα und σὰρξ gleich. Sie unterscheiden sich wie Wesen und Organ. So gewiss jedoch der Geist Gottes in dem sterblichen Leibe Wohnung gemacht hat (Röm 89), ist dieser zwar nicht aus dem Naturzusammenhange herausgehoben, aber er erhält die höhere Bestimmung, das Organ des Gottesgeistes oder ein Glied Christi (V. 15) oder ein Tempel Gottes (V. 19) zu



werden, und erhält die Verheissung einer der Auferstehung Christi ebenmässigen Wiederbelebung (15<sup>35</sup>f. Röm 8<sup>11</sup>). Für das leibliche Leben der Geistbegabten ergiebt sich demgemäss ein Doppelverhältniss. Er hat den Leib nicht unter die Herrschaft der *σάρξ*, insofern sie verderbt ist, kommen zu lassen. Daher ist das, was der Geistbegabte mit seinem *σῶμα* vollbringt, nicht sittlich gleichgültig. Er bewahrt seinen Leib in der Gemeinschaft mit Christus als Werkzeug Gottes für die Auferstehung.

6<sup>15</sup>—17. Nach der auch das Princip für C. 7—10 ausprechenden Aussage V. 12—14 wendet sich P. direct zum Erweis der religiösen Unmöglichkeit eines unsittlichen Lebens, indem er durch eine frappirende Gegenüberstellung der Wirkungen des unsittlichen Geschlechtsverkehrs und der Gemeinschaft mit Christus deutlich macht, dass Christus durch und für den Geist auch den Leib in Anspruch nehme. V. 9 und V. 12, die in innerem Zusammenhang stehen, bedingen die Folge der Erörterungen (Godet). Die Unsittlichkeit der Hurerei bildet die Voraussetzung von V. 14. 15, aber nicht so, dass sich P. einer *petitio principii* schuldig mache (Baur ThJ 1852. 538 f.), sondern auf Grund des schon V. 13. 14 gegebenen Beweises dieser Unsittlichkeit. Er will V. 15 f. dieselbe nicht beweisen, sondern verabscheuen lehren. — *οὐκ οἴδατε* etc.) Wiederaufnahme und nähere Darlegung des Gedankens *τὸ σῶμα τῷ κυρίῳ* V. 13, als Grundlage der folgenden Warnung *ἄρας οὖν* etc. Die Beziehung auf die Auferstehungshoffnung tritt zurück. *οὐκ οἴδατε*, kommt in diesem Cap. nicht weniger als sechsmal vor, sonst noch 3<sup>16</sup>. 5<sup>6</sup>. 9<sup>13</sup>. 24. P. ist sich bewusst, von den Korinthern anerkannte Wahrheiten auszusprechen. — *μέλη Χριστοῦ*) Insofern nämlich Christus als Haupt der Christenheit mit dieser in der innigsten specifischen und organischen Lebensgemeinschaft steht (s. bes. Eph 4<sup>16</sup>) und eine moralische Person mit ihr ausmacht, erscheinen die Leiber der einzelnen, die dem Herrn gehören, als Glieder Christi, gleichwie nach dieser Vorstellung die gesammte Gemeinde Christi sein Gesamtorgan, sein Leib ist (I 12<sup>13</sup>. Rom 12<sup>5</sup>. Kol 1<sup>18</sup>. 2<sup>19</sup>). — *ἄρας*) werde ich also die Glieder Christi hinwegnehmen, Vulg.: tollens. Es steht, wie häufig besonders bei Arrian-Epiktet (z. B. II 1<sup>31</sup>. Heinrici I 180), im Gegensatz zu *τιθέναι*, wo es bald ein logisches, bald ein sittliches Urtheil und auch wie hier das Ergebniss eines solchen ausdrückt. Winer<sup>7</sup> § 25, 4 c 565. *ἄρα οὖν* ist eine überflüssige Conjectur. — Der Plur. *τὰ μέλη* bezeichnet die Kategorie, indem die Sache „non quanta sit numero, sed qualis genere sit, spectatur“. Da der Leib des Christen zu den Gliedern

Christi gehört, so ist das *πορνείειν* eine That, welche diese seine specifische Qualität aufhebt. — *ποιήσω*) Entweder Futur.: *wird dieser Fall bei mir eintreten?* werde ich mich dazu herbeilassen? mich so weit vergessen? oder Conj. Aor.: *soll ich* u. s. w. (s. Herm. ad Viger 742. Rückert, Osiand.). Letzteres erscheint dem Zusammenhange angemessener. Zu entscheiden ist nicht. — *πόρνῃς μέλλῃ*) so dass sie ein Werkzeug ihrer Lust werden. — Zu *μὴ γένοιτο* vgl. 316 Anmerkung und Lk 20<sup>16</sup>, der einzigen Stelle, wo es ausser den Paulusbriefen vorkommt.

616. Ἡ οὐκ οἶδατε) nicht Begründung der in *μὴ γένοιτο* liegenden Negation der vorhergehenden Frage (Meyer), diese war für den Gläubigen überflüssig; sondern Erläuterung der auffälligen und gesteigerten Ausdrücke *μέλλῃ τ. X.* und *πόρν.* (Godet). Mit *οὐκ οἶδατε* V. 15 correspondirt daher dieses ἢ οὐκ οἶδατε nicht (Hofm.: „entweder das eine oder das andere müssten sie nicht wissen“ u. s. w.), sondern ist ihm untergeordnet. Auch V. 19 bezieht sich ἢ οὐκ οἶδατε auf das unmittelbar zuvor Gesagte. — *κολλᾶμ.*) *der sich anhängt*, Bezeichnung der vollzogenen geschlechtlichen Vereinigung. Zu *κολλᾶσθαι agglutinari* vgl. Hiob 41<sup>15</sup>. Sir 19<sup>2</sup>. Esr 4<sup>20</sup>. — *τῇ πόρνῃ*) der ihm dienenden Hure (Artikel). — *ἐν σῶμά ἐστιν*) *ein einziger Leib ist*; vor dem *κολλᾶσθαι* machten er und die betreffende Person zwei Leiber aus, aber der der Hure Anhaftende, dies vereinigte Subject, ist ein Leib mit ihr. — *ἔσονται γὰρ* etc.) Gen 2<sup>24</sup> (nach d. LXX angeführt) ist zwar vom ehelichen, nicht vom unehelichen Beischlaf die Rede; aber schon Athanasius bemerkt die *paritas rationis* richtig: *ἐν γὰρ καὶ τοῦτο καὶ αὐτὸ τῇ φύσει τοῦ πράγματος*. Da P. hier ausschliesslich den unsittlichen Geschlechtsverkehr im Auge hat, denkt er nicht an den sittlichen Geschlechtsverkehr in der Ehe, deren heiligende Kraft er als selbstverständlich ansieht (714). — *φησὶν*) Wer? nach der üblichen Ansicht Gott, dessen Worte die Sprüche der Schrift sind, auch wenn sie, wie Gen 2<sup>24</sup> durch Adam, durch einen andern gesprochen sind. Winer<sup>7</sup> § 58, 9. 486. Buttmann 117. Aber der Paulinische Sprachgebrauch legt die impersonelle Bedeutung *es heisst, inquit* näher; er stimmt darin mit Arrian-Epikt. und Philo zusammen, bei denen *φησὶ* bald einen Einwurf einführt, bald übliche Citirformel ist. Vgl. II 10<sup>10</sup>. 62. I 15<sup>27</sup>. Eph 4<sup>8</sup>. Winer a. a. O. Müller zu Philo De op. mund. 44. Heinrici I 181. Danach sind auch die anderen Ergänzungen des Subjects: ἡ γραφή oder τὸ πνεῦμα (Rück.) zu beurtheilen. — *οἱ δύο*) *die betreffenden Zwei*. Es fehlt im Hebr., wird aber immer im NT (Mt 19<sup>5</sup>. Mk 10<sup>8</sup>. Eph 5<sup>31</sup>) nach d. LXX,

und auch von den Rabbinen (z. B. Beresch. Rabb. 18) mit aufgeführt; späterer Zusatz zu Gunsten der Monogamie, welche, im Gesetze nicht ausdrücklich geboten, allmählich zur Herrschaft gelangte, wie sie schon in den Schöpfungsgeschichten vorgebildet ist (Ewald Altert. 260 f.). — *εἰς σάρκα μίαν*) *לְבָשָׁר אֶחָד*. S. z. Mt 19<sup>5</sup>.

617. Gewichtiges Gegentheil von *ὁ κολλώμ. τῇ πόρνη ἐν σῶμά ἐστι*, nicht mehr von *ὅτι* abhängig. — *κολλᾶσθαι τῷ κυρίῳ*, ein im AT sehr gangbarer Ausdruck inniger Anhänglichkeit an Jahve (Jer 13<sup>11</sup>. Deut 10<sup>20</sup>. 11<sup>22</sup>. II Reg 18<sup>6</sup>. Sir 23 al.), bezeichnet hier die innerliche Lebensvereinigung mit Christo und ist gewählt als Gegensatz von *κολλ. τῇ πόρνη* V. 16, insofern bei beidem eine intima conjunctio statt findet, dort fleischlich, hier geistig. Dass Paulus wie Eph 5<sup>23f</sup>. (vgl. II 11<sup>2</sup>. Rom 7<sup>4</sup>) hier die Verbindung mit Christo als Ehe gedacht habe (Olsh., Osiand.), ist nicht anzunehmen, da in dieser mystischen Ehe Christus das männliche Princip ist, mithin der Gegensatz zu *κολλ. τῇ πόρνη* inconcinn wäre. — *ἐν πνεύμα ἐστι*) analog wie *ἐν σῶμα* gedacht. II Kor 3<sup>17</sup>. Das ist dieselbe Lebensseinheit, die Jesus selbst so oft bei Joh fordert. Vollzieht sie sich, so findet zwischen dem *πνεῦμα* des Menschen und dem es leitenden und erneuernden *πνεῦμα* Christi keine ethische Verschiedenheit statt. Christus lebt in seinem Gläubigen, Gal 2<sup>20</sup>, wie der Gläubige in Christo, Gal 3<sup>27</sup>. Kol 3<sup>17</sup>. Dies vollzieht sich durch die Selbstmittheilung Christi an den menschlichen Geist vermöge des heiligen Geistes Rom 8<sup>9—11</sup>. Diese hehre Einheit aber, wie wird sie durch eine fleischliche Vereinigung, in welcher die sündhafte *σάρξ* ihre Macht uneingeschränkt bethätigt, nicht bloss auf's Spiel gesetzt (Hofm.), sondern ausgeschlossen als sittliche Unmöglichkeit! Vgl. die Idee der Unmöglichkeit des Dienstes zweier Herren (Rom 6<sup>16</sup>), der Gemeinschaft Christi und Belial's \*).

618—20. Directes Verbot der Unzucht mit Hinweis auf die specifische Wirkung derselben und auf die Bestimmung des Leibes zum Tempel Gottes.

\*) Holsten erklärt V. 15—17 als altes Interpretament von 13 c. Folgende Gründe bewegen ihn dazu: 1) „Albern“ sei die Vorstellung vom Leibe des Gläubigen als des Organ's, durch welches eine Dirne, als geistige Macht gedacht, wirke. Aber ist nicht die *πόρνη* in dem vorgestellten Falle die Verkörperung der Macht, durch welche das *σῶμα* seinem von Gott gesetzten Zwecke entfremdet und zum Werkzeuge der *σάρξ* erniedrigt wird? 2) V. 16 a sei das *σῶμα* nicht wie sonst als gegliederte Form und als Organ des Geistes, sondern als ein substantielles Sein im Sinne der *σάρξ* vorgestellt. Dies ist jedoch

6 18. *Φεύγετε τὴν πορν.* Aus dem Vorherigen (V. 13—17) gefolgert, aber asyndetisch desto lebendiger ausgedrückt. „Severitas cum fastidio“, Beng. Ein Vorbild für solches *φεύγειν* ist Joseph (Godet). — *πᾶν ἁμάρτημα* etc.) asyndetische Bekräftigung jenes Verbots. Die Stelle ist ebenso dunkel wie Röm 6 7. 78. Ihre Absicht ist, die *πορνεία* nach ihrer besondern Beschaffenheit im Gegensatz zu den andern Thatsünden (*πᾶν ἁμάρτημα jede andere Sünde*) zu kennzeichnen. Das unterscheidende liegt darin, dass die andern Sünden *ἐκτὸς τοῦ σώματος* sich vollziehen. Wie ist das gemeint? Man hat sich vielfach mit Erweichungen zu helfen gesucht. Paulus sage damit etwas, was in voller Strenge nicht behauptet werden könne (Rückert, de Wette), *πᾶν* sei populär gleich *fast alle* zu fassen (vgl. schon Theodor. Mopsv. u. Melanth.: „cum quodam candore accipiat de iis, quae saepius accidunt“); es sei vergleichungsweise „secundum plus et minus“ (Calvin) gesagt. Ebenso wenig beruht darauf die Wahrheit der Worte, dass jede andere sündige That, wenn sie überhaupt mit dem Körper zu thun hat, von aussen her auf denselben einwirke und somit ausserhalb desselben ihre Stellung zum Leibe habe, indem der Sünder das, was nicht des Leibes, sondern ausser dem Leibe ist, wie z. B. Speise und Trank, zum Mittel seines unsittlichen Thuns mache; dadurch komme das *ἁμάρτημα*, im Verhältniss zum Leibe angesehen, *ἐκτὸς τοῦ σώματος* zu stehen und habe hier die Sphäre seines Zustandekommens und Vollzugs (Meyer). Hofmann hat gegen diese Erklärung den Selbstmord als Instanz angeführt. Wenn Meyer den Einwand mit der Bemerkung erledigen will, diese That beruhe ja auch auf dem sündlichen Gebrauch äusserer Dinge, so übersieht er die Tragweite des letzten Gliedes: *εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει*. Gewiss ist der Selbstmord nicht nur eine schuldvolle Entweihung, sondern auch eine Vernichtung des „Tempels Gottes“. Die Absicht des Ausdrucks wird deutlicher, wenn man sich vergegenwärtigt, dass P. von jeder Sünde behauptet, dass sie ein *ἔργον τῆς σαρκός* ist, also von jeder ein *εἶναι ἐν σαρκί* gilt. In dem Lasterkatalog Gal 5 20 giebt er als erstes dieser *ἔργα* die *πορνεία* an. Der Unterschied der *πορνεία* von den andern Sünden liegt also in der Art ihrer Vollziehung. Bei den Un-

---

nicht der Fall; vielmehr, wie das *σῶμα* durch den Geist *σῶμα Χριστοῦ*, so wird es durch die *σὰρξ* *σῶμα τῆς πόρνῆς*. Daher ist es nicht ausgeschlossen, dass *σὰρξ* und *σῶμα* als Wechselbegriffe gebraucht werden (II Kor 4 10. 11, vgl. zu V. 14), und es ist nicht befremdlich, wenn im folgenden Citat *σὰρξ* beibehalten wird. Vgl. auch Schmiedel.

zuchtsünden ist der eigene Leib in einziger Weise Werkzeug und Ziel der Sünde, bei den andern Sünden richtet sich die sündhafte That nach aussen. Der Unzüchtige vollzieht in dem unsittlichen Geschlechtsverkehr in ausschliessendem Sinne eine Aufhebung der Gemeinschaft mit Christus, indem er seinen Leib, den er zum Tempel Gottes ausgestalten soll, ganz und gar zum Organ der Wollust macht. Wie P. zu dieser Form der Aussage kommt, erhellt aus der relativen Selbständigkeit, die das *σῶμα*, je nachdem es Organ der *σάρξ* oder Organ des *πνεῦμα* wird, behauptet. Vgl. II 122 und zu V. 14 \*). — *ὁ ἑὶς etc.) welche in irgend welchem Falle ein Mensch gethan haben wird.* Ueber *ἑὶς* nach Relat. statt *ἓν* s. Winer<sup>7</sup> § 42. 291. — *ἐκτὸς τ. σώμ. ἐστίν*) insofern die sündige Thatsache, welche vollzogen sein wird, eine ausserhalb des Leibes zu Stande gekommene ist. — *εἰς τὸ ἴδιον σῶμα*) Denn der selbsteigene Körper ist das unmittelbare Object, welches er sündlich afficirt, dessen sittliche Reinheit und Ehre er durch seine That verletzt und dessen von Gott gesetzte Bestimmung er durchkreuzt. Vgl. z. *εἰς* Lk 1518. Er schändet den eigenen Leib, der ihm Organ und Gegenstand seiner Sünde ist. Beza.

\*) Aehnlich, wenn auch ohne schärfere Bestimmtheit, Chrys., Theophyl., Erasm. u. a., welche die Befleckung des ganzen Körpers durch die Hurerei als charakteristisch hervorheben, weshalb auch hernach ein Bad genommen werde. Letzteres betont auch Theodoret, bezieht aber den Ausspruch darauf, dass, wer andere Sünden begehe, *οὐ τοσαύτην αἰσθήσιν λαμβάνει τῆς ἁμαρτίας*, der Wollüstling hingegen *εὐθὺς μετὰ τὴν ἁμαρτίαν αἰσθάνεται τοῦ κακοῦ καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα βδελύσσεται*. Dagegen ist Baur's Erklärung (ThJ 1852. 540 f.) gekünstelt. Der Leib in seiner Totalität sei gemeint, nämlich sofern er mit der Hure ein Leib sei, in welcher Einheit der Hurende das Object der Sünde nicht ausser sich, sondern in sich habe und gegen den mit seinem eigenen Selbst identischen Leib sündige. Auch Hofm. trägt ein, was weder in den Worten selbst gesagt noch vom Gegensatz dargeboten ist, den unklaren Gedanken nämlich, dass, wie z. B. beim Schlemmer, nach vollbrachter That „das Ding seiner Sünde nicht bei ihm bleibt“ (?). Von anderen Deutungen seien erwähnt: Neander: der Leib gerade in seiner höchsten, unvergänglichsten Bedeutung (als Inbegriff der Persönlichkeit) werde durch Hurerei entweiht. Nach Chr. F. Fritzsche (nova opusc. 249 f.) sei gemeint, dass alle anderen Sünden den Leib des Christen nicht vom Leibe Christi trennen, was nur durch die Hurerei geschehe (V. 15). Godet will mit Berufung auf 1550 (*σάρξ καὶ αἷμα*) den physischen Körper oder die sich erneuernde Materie und den typischen Körper, der für die Ewigkeit bestimmt ist, hier unterschieden sehen. Allein diesen absonderlichen Beziehungen entspricht der allgemeine und örtliche Ausdruck *ἐκτὸς τ. σώμ. ἐστίν* nicht, wie auch die Vorstellung selbst, dass keine andere Sünde vom Leibe Christi trenne, der sittlichen Strenge des Ap. nicht beizumessen ist, V. 9 f. Rom 89 al.



Von der körperlich schwächenden Wirkung (Athanas. b. Oecum.) ist keine Rede. — Die Kehrseite des Verhältnisses, dass nämlich Hurerei nicht bloss Missbrauch des eigenen Leibes ist, sondern auch ein Gottesgeschöpf zum Werkzeug der Lust erniedrigt, lässt P. ausser Betracht.

6<sup>19</sup>. Rechtfertigung des *ἀμαρτάνει* nach dessen durch *εἰς τὸ ἴδιον σῶμα* gegebener specifischer Bestimmtheit. *Ver-sündigt sich, sage ich, am eigenen Leibe*; oder wisset ihr nicht, dass 1) euer Leib (d. i. der Leib eines jeden unter euch, s. Bernhardt 60) Tempel (3<sup>16</sup>) des in euch befindlichen (Rom 8<sup>11</sup>) heil. Geistes ist, und dass 2) ihr nicht euch selbst zu eigen gehöret (s. V. 20)? So ist also die Hurerei, insofern sie den eigenen Leib betrifft, Entheiligung des Heiligen und selbstische Auflehnung wider Gott, euern Herrn. — *οὐ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ*) schärft\*) den Beweis und leitet zum zweiten Punkte (*οὐκ ἐστὲ ἐαυτῶν*) über. *Οὐ* ist von *ἀγ. πν.* attrahirt (Winer <sup>7</sup> § 24 <sup>154</sup>). — *καὶ οὐκ* etc.) noch von *ὅτι* abhängig, das nach *καί* wieder zuzudenken ist (so auch Edwards), nicht selbständige Aussage (Godet, Hofm., *καί* „auch“ nehmend), wodurch der Fluss der lebendigen Rede unnöthig abgebrochen würde. — Zur Vorstellung des Einwohnens Gottes vgl. Arr.-Epikt. I 14, 14: *ὁ θεὸς ἐνδον ἐστὶ καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων ἐστὶ*. II 8, 12: *θεὸν περιφέρεις, τάλας, καὶ ἀγνοεῖς . . . ἐν παντὶ φέρεας αὐτὸν καὶ μολύνων οὐκ αἰσθάνη ἀκαθάρτοις μὲν διανοήμασι ὑπαραῖς δὲ πράξεσιν*.

6<sup>20</sup>. Denn (Beweis für *οὐκ ἐστὲ ἐαυτ.*) *gekauft* wurdet ihr. Wie 7<sup>23</sup> spricht P. ohne weitere Perspective die Thatsache aus, dass die Gläubigen durch Christi Leistung Gottes theuer erworbenes Eigentum geworden sind, demgemäss sie sich in ihrer herrlichen Freiheit nicht gottfremden Mächten Preis geben dürfen (6<sup>12b</sup>). Der Preis ist der Versöhnungstod, der Abschluss des heiligen Lebens Christi. Die Macht, um deretwillen er erlegt ward, ist von P. verschieden bestimmt worden als der Gesetzfluch (Gal 3<sup>13</sup>), als Zorn Gottes (Eph 2<sup>3</sup>), als Schuldverband der Sünde (Rom 3<sup>19</sup>—21. 7<sup>14</sup>). Der Gläubige ist befreit. Vgl. zu 1<sup>30</sup>. 6<sup>11</sup>. Aus diesen Stellen ist ersichtlich, dass P. die Anerkennung der Heilskraft des Werkes Jesu ohne weiteres als Glaubensgut der Gemeinde zum Ausdruck bringt. Er erkennt damit an, dass sie auf

\*) Chrys.: καὶ τὸν δεδωκότα τέθεικεν, ὑψηλὸν τε ὁμοῦ ποιῶν τὸν ἀκροατὴν καὶ φοβῶν καὶ τῷ μεγέθει τῆς παρακαταθήκης καὶ τῇ φιλοτιμίᾳ τοῦ παρακαταθέντος. Uebrigens vgl. zur Idee, dass der Leib Tempel des heil. Geistes sei, gegen den Missbrauch zur Wollust Hermas Sim. 5, 7.

dem Grund, den er gelegt hat, noch feststeht (3<sup>10</sup>). — τιμῆς) für einen Preis verstärkt das ἡγοράσθ. als das Gegentheil unentgeltlicher Erwerbung. Vgl. 7<sup>23</sup>. Die gewöhnliche Auslegung (nach Vulg.): *magno pretio* legt unbefugt ein. Parallelen s. b. Wetsst. — δοξάσατε δὴ etc.) verherrlichtet nur. Dies ist die sittliche Verpflichtung aus den beiden Zeugnissen der Glaubensgewissheit V. 19. Ueber das dringliche δὴ bei Imperat. s. Act 13<sup>2</sup>. — ἐν τῷ σώμ. ὑμ.) nicht instrumental, auch nicht wie Phl 1<sup>20</sup> vgl. Rom 12<sup>1</sup>, sondern weil die Anforderung auf dem ganzen Inhalt von V. 19 fusst, wo der Leib als Tempel bezeichnet ist: *in eurem Leibe*, nämlich factisch durch Keuschheit, deren Gegentheil ein ἀτιμάζειν τὸν θεόν (Rom 2<sup>23</sup>) in seinem eigenen Heiligtum wäre.

Anmerkung. Zu den Quellenscheidungen ist für Cap. 5 u. 6 nichts von Belang zu bemerken.

Mit Cap. VII beginnt Paulus die directe Beantwortung der Fragen des Gemeindebriefs. Cap. VII—X erörtert er bestimmte praktische Schwierigkeiten, die überwiegend durch die mannichfachen Beziehungen der Gemeindeglieder zur heidnischen Umgebung sich ergaben. Cap. XI—XIV handelt er von innergemeindlichen Angelegenheiten.

### Kap. VII.

#### *Von Ehe und Ehelosigkeit.*

7<sup>1</sup>—7. Ueber das Verhalten in der Ehe; V. 8. 9 vom Verhalten der Ledigen; V. 10. 11 von Scheidung christlicher Ehen; V. 12—17 Verhalten in gemischten Ehen; V. 18—24 Grundsätzliches: der irdische Beruf und die christliche Pflicht; V. 25—38 vom Ledigbleiben beider Geschlechter und von dem Verhalten des Vaters betreffs der Verheirathung seiner Töchter; V. 39. 40 von der Wiederverheirathung der Wittwen.

Die Inhaltsübersicht zeigt, dass Paulus Rathschläge giebt. Die lose Aneinanderreihung (vgl. V. 8. 9 mit V. 25f.) erklärt sich wohl aus der Folge der Anfragen im Gemeindebrief. Der Hauptpunkt ist die Frage nach der Stellung der Frauen und nach der Ehelosigkeit. In Bezug auf jene setzt Paulus Gleichberechtigung mit dem Manne voraus (V. 4. 12f.), in Bezug auf diese spricht es Paulus mit rückhaltloser Würdigung der Schwierigkeiten aus, in welchen Fällen sie zu meiden (V. 2. 9) und wie sie zu behaupten sei (V. 26. 32f. Vgl. Lightfoot). Die Rathschläge und Vorschriften sind bedingt durch den Gegensatz zu einer asketischen Enthaltung vom Geschlechts-

verkehr, wie sie vielfach auch in der ethnischen Mystik hervortritt (Pythagoraer, Orphische Mysterien, Euripides Hippolytus. Vgl. I Tim 43) und zu sittlichem Libertinismus, von dem die Gemeinde nicht frei war (612—20). Die Art, wie Paulus Entscheidung trifft, lässt erkennen, dass betreffs der Schätzung der Ehe, der Ehescheidung, des Verhaltens in gemischten Ehen, des Verhaltens in der Ehe selbst eine bestimmte Sitte noch nicht bestand. Der Apostel geht nicht aus von einer grundsätzlichen Bestimmung des Werthes der Ehe (Eph 522—33. Hbr 134), aber er setzt als selbstverständlich voraus, dass dieselbe eine sittliche Gemeinschaft sei (V. 14. 117f.). Von hier aus erledigt er die einzelnen Fälle theils durch Rathschläge, deren subjective Bedingtheit er nicht verhehlt (V. 12. 25), theils durch Berufung auf *ἐπιταγαὶ κυρίου* (V. 10. 25). Insofern er persönlichen Rath giebt, spricht er offen seine Neigung für das Ledigbleiben aus, aber mit wohlwollender Zurückhaltung. Er will niemand einen Strick überwerfen (V. 35). So ist seine Weise, in der Anwendung christlicher Grundsätze mit Vorsicht und Weitherzigkeit zu verfahren und die individuellen Schwierigkeiten sich klar zu machen, ein Vorbild treuer Seelsorge \*).

71—7. Vom Verhalten in der Ehe\*\*). *Περὶ δὲ ὧν* zur Beantwortung von Fragestücken des korinthischen Briefes überführend. 81. 121. — *ἐγράψατέ μοι* Es müssen über die in diesem Cap. behandelten Punkte Meinungsverschiedenheiten obgewaltet haben, welche die Gemeinde in ihrem Briefe dem Ap. vorgelegt hatte; namentlich müssen Gegner der Ehe dagewesen sein. Mit dem Parteiwesen sind die hier behandelten Fragen vom Apostel nirgends in Beziehung

\*) Nach V. 8. 95 war Paulus unverheirathet. Dagegen führt Ignatius ad Philad. und Clem. Al. ihn unter den verheiratheten Aposteln auf (Euseb. H. E. II 24). Als unverheiratheten sehen ihn an Ambros., Hieron., Theodoret, Oecumen. u. a. Vgl. L. Allatius zu Methodius Conviv. decem virg. 400. — Zum Ganzen vgl. Harless, die Ehescheidungsfrage 1861. Weizsäcker, die Anfänge christl. Sitte, JdTh 1876. 23 f. Apostol. Zeitalter 687 f. Heinrici 185 f. Schnedermann 193 f.

\*\*) Zur Textkritik: V. 1. *μοί* nach *ἐγράψατε* fehlt nur bei BC<sup>8</sup>, ist also die verbreitetere L<sup>A</sup>. — V. 3. *ὀφειλομένην εἰναι* für *ὀφειλήν* ist Glosse von zweifelhafter Richtigkeit. — V. 5. *εἰ μήτι ἂν* ist überwiegend bezeugt. B lässt *ἂν* fort. Nach *σχολάσητε* (nicht *σκολάζητε*) ist *τῇ νηστείᾳ* ein asketischer Zusatz (vgl. auch Tischend. VIII zu Mt 1721. Mk 929. Act 1030), sowie *συνέχεσθε* statt *ἦτε* Glossem. — V. 7. Für *γάρ* ist *δέ* zu lesen, nach *8\*ACD\*FG* Minusk. It. Copt. Goth. Orig. Ambrstr. — Statt *ὅς* — *ὅς* ist mit den meisten Majuskeln *ὁ* — *ὁ* zu lesen.

gesetzt. Betrachtet man zumal die Parteigungen als ein Symptom der korinthischen Entartung neben den andern, so liegt auch keine Veranlassung dazu vor, von diesen Verhandlungen aus einer oder der andern der Parteien, oder von einer der Parteien aus diesen Verhandlungen eine bestimmte Richtung zuzudecretiren\*). — καλὸν ἀνθρώπου *Was das betrifft, was ihr mir geschrieben habet* (περὶ etc. absolut, wie 161. 12, Bernhardt 261. Heinrici I 60), *so ist's gut einem Menschen*, das heisst: *so ist's sittlich zuträglich*\*\*) für einen (unverheiratheten) Mann, *ein Weib nicht zu berühren*. Dies ist in thesi das obwaltende Axiom, welches ich hiemit als Bescheid ausspreche; aber in

---

\*) Von Meinungen älterer Erklärer seien folgende erwähnt: Grot. meint, es seien „sub Christianorum nomine philosophi verius quam Christiani“, die solche Streitfragen betrieben hätten. Petriner sind die Ehegegner nicht gewesen; denn Petrus selbst war verheirathet (Mt 814. IKor 95), und die judaisirende Richtung, an der ein essenisch-ebionitisches Wesen in Korinth nicht nachzuweisen ist, konnte der Ehe nur günstig sein (s. Lightf. Hor. 189). Olshausen entscheidet sich für die Christiner, deren idealistische Richtung die Keime sowohl zur sittlichen Indifferenz als auch zur falschen Askese enthalten habe. Ewald denkt gleichfalls an sie, insofern sie auf das Beispiel Christi sich berufen hätten. Am ehesten wäre es wahrscheinlich, dass es Pauliner gewesen (Neander, Raebiger, Meyer), die mit Berufung auf die Ehelosigkeit des Paulus selbst die Ehelosigkeit überschätzten und die Ehe für weniger sittlich und heilig erklärten. Waren doch auch, wie aus uns. Cap. ersichtlich ist, die Ansichten des Ap. über diesen Punkt ganz der Art, dass sie sehr leicht zum Nachtheil der Ehe an sich missverstanden oder missdeutet werden konnten, wenn man nämlich den bedingten Charakter der Vorzüge, welche er dem Ledigbleiben giebt, übersieht. Nicht verboten haben die Befangenen die Ehe und so die christliche Freiheit gefährdet (sonst würde Paulus ganz anders geschrieben haben), sondern nur zu gering geschätzt, sittlich unter die Ehelosigkeit gestellt und widerrathen, daher wohl auch für die Verheiratheten das Unterlassen der Beiwohnung und sogar die Scheidung (V. 3f. 10f.) begünstigt. Jedenfalls liegt in solchem Uebersehen ein Antrieb zu jener asketischen Richtung, welche aus der heidnischen Frömmigkeit in die christliche übernommen worden ist und später in der häretischen Gnosis sich grundsätzlich geltend machte. Vgl. zur Sache Edwards 133f., der auch auf Clem. Alex. Strom. III 533. P. Tertull. Adv. Marc. 129 aufmerksam macht. Rückert hält mit Rücksicht auf diese Ansätze dafür, dass nichts zu entscheiden sei.

\*\*) Dass mit καλόν etc. eine moralische Maxime, eine Aussage sittlicher Heilsamkeit gegeben ist, nicht etwa ein blosses Utilitätsprincip praktischer Klugheit, ist aus dem Vergleichungssatz V. 9 u. aus V. 32–34 ersichtlich, wo die ethische Förderlichkeit explicirt wird. Jedenfalls aber steht es nicht im Sinne absoluter Verbindlichkeit, vgl. V. 9. 26. (35). Daher ist V. 7 die ἐργασία von dem Apostel als χάρισμα, d. h. als eine Gabe, die sich in sittlicher Freiheit bethätigt, gewerthet.

praxi, weil die wenigsten die Enthaltungsgabe haben, muss die Regel eintreten: *um der Hurerei willen* u. s. w. P. sieht also allerdings in dem *γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι* an und für sich etwas sittlich Heilsames, aber dieser allgemeine Gesichtspunkt findet in den thatsächlichen Umständen seine nothwendige Begränzung und Einschränkung, so dass nach den Verhältnissen, wie sie sind, die Ehe gleichwohl Pflicht sei. Daher eignet sich das *καλόν* etc. auch nicht zur Vertheidigung des Cölibats überhaupt („si bonum est mulierem non tangere, malum ergo est tangere“, Hieron. ad Jovin. 1, 4, u. s. bes. Corn. a Lap. z. St.). — *ἄπτεσθαι*, wie *tangere* im geschlechtlichen Sinne (Gen 20<sup>6</sup>. 26<sup>11</sup>. Prov 6<sup>29</sup>). S. Wetst. u. Kypke II 204f. Von diesem allgemeinen *γυναικὸς ἄπτεσθαι* ist die Ehe die nachher näher behandelte Besonderheit. Diesen Fortschritt der Rede verkennend Rückert, Heinrici: es gehe auf den Geschlechtsverkehr in den bestehenden Ehen (nicht einmal vom Eingehen ehelicher Verbindungen sei die Rede). Hätte aber Paulus, wie Kling meint, „ein keusches geschwisterliches Leben der Ehegatten einem zartern sittlichen Gefühle (*καλόν*) angemessener“ gefunden, so wäre dies eine sentimentale Verirrung gewesen, die ihm weder an sich; noch nach seiner hohen Würdigung der Ehe als Geschlechtsvereinigung (II 11 2. Rom 7 4. Eph 5 28 f.) zuzutrauen ist. — Ohne *μέν* ist der Satz hingestellt, weil er erst rein für sich gedacht ist; die nachherige Beschränkung tritt dann mit *δέ* gegensätzlich hinzu. Vgl. z. Eph 5 8 u. Fritzsche ad Rom II 423. Ebenso V. 8.

72. Die Regel, die Paulus unbeschadet seiner eben ausgesprochenen Meinung zu geben hat. Sie geht alle diejenigen an, denen das *donum continentiae* (V. 7) nicht verliehen ist, und lautet: jeder soll sein eigenes (ihm selbst eignen ehelich zugehöriges) Weib haben u. s. w. — *ἔχειν* ist nichts anderes als das einfache *habere*, *besitzen*, nicht im Sinne des geschlechtlichen Umgangs, der fortzusetzen sei (Schmiedel). Darauf kommt P. erst V. 3. Zu *διά* vgl. Winer<sup>7</sup> § 49. 372. Der Plur. *πορνείας* steht mit Rücksicht auf die verschiedenen Aeusserungen der Unzucht. Fritzsche zu Rom 12 4. Bernhardy 62 f. Zum Plural des Abstractums Kühner<sup>2</sup> II § 348 3. Unrichtig Rückert, de Wette, Maier: *ἔχτω* erlaube bloss, und zwar nach Rück., dass der Mann sein Weib auch fernerhin behalte. Gegen letzteres beweist V. 9. 10, und gegen ersteres, dass gleich V. 3 *ἀποδιδότω* nicht permissiv zu fassen ist, wie auch das entsprechende *γαμησάτωσαν* V. 9; auch steht der Umstand entgegen, dass *διὰ τὰς πορνείας* ein sittlicher Bestimmungsgrund ist. Rückert meint, Paulus zeige hier eine



sehr geringe Meinung von der Ehe; Baur (ThJ 1852 15f.) hat dies weiter dahin ausgeführt, dass die Ansicht des Ap. mit dem jetzt geltenden sittlichen Begriff von der Ehe nicht zusammenstimme. Vgl. auch Holsten, Schmiedel. An sich schon ist es nicht wahrscheinlich, dass P., der die Verbindung mit Christus als Analogon der Ehe dachte, die Ehe nur als *temperamentum incontinentiae* gewürdigt habe; direct ausgeschlossen aber ist diese Meinung durch V. 14 und 113. Der Ap. hebt hier vielmehr allein denjenigen Gesichtspunkt hervor, der seine Leser vorzugsweise anging (II 12<sup>21</sup>; man denke an das *κοινωνία*). Dazu erübrigte es ihm bei der Erwartung der nahe bevorstehenden Parusie, sich über die sittliche Bedeutung einer Institution, die mit der Gestalt dieser Welt vergehen würde (V. 26. 29. 31. Mt 22<sup>30</sup>), weiter auszulassen. Im Hinblick auf die einstehende *ἀνάγκη*, auf die Nähe des Herrn und auf die dadurch nothwendige, ungetheilte Hingabe an ihn, hatte er unter diesen gegebenen Verhältnissen die Ehelosigkeit als das, was an und für sich *καλὸν ἀνθρώπῳ* sei, erkannt, wenn nur keine Hurerei und Brunst damit verbunden sei. Von diesem durch die besonderen Umstände ihm dargebotenen Gesichtspunkte aus (daher auch nicht in Widerspruch mit Gen 2<sup>18</sup>) behandelt er die Sache. Und dass er sie trotz der Ueberzeugung von der Nähe der Parusie mit gleicher Rücksicht auf die menschliche Schwäche und die sittliche Pflicht behandelt, ist die beste Widerlegung der Meinung, er denke geringschätzig von der Ehe an sich. — Bemerke noch, wie scharf und bestimmt der Ausdruck V. 2 nicht bloss überh. den ausserehelichen Geschlechtsverkehr und den Concubinat, sondern auch alle Polygamie ausschliesst, was nicht überflüssig war (Justin. Tryph. 134. Vgl. auch I Tim 3<sup>2</sup> und dazu J. Scaligers Note). — Die Wendung *τὴν ἑαυτοῦ γυναικα* (Eph 5<sup>28. 31. 32</sup>) deutet auf die Herrenstellung des Mannes dem Weibe gegenüber, *τὸν ἴδιον ἄνδρα* auf die Zugehörigkeit des Weibes zum Manne (14<sup>35</sup>. Eph 5<sup>22</sup>. Tit 2<sup>5</sup>. IPt 3<sup>1. 5</sup>. Lightfoot).

73. 4. Anwendung dieser Regel auf das Verhalten in der Ehe. Die Veranlassung dieser ausserdem höchst entbehrlichen Vorschrift muss im korinthischen Briefe durch Mittheilung vorgekommener Zweifel gegeben gewesen sein. — *τὴν ὀφειλήν* die betreffende Schuldigkeit (Rom 13<sup>7</sup>), d. i. dem Contexte nach und decenter ausgedrückt das *debitum tori* \*).

---

\*) Die gewöhnliche Lesart *τὴν ὀφειλόμεν. εὐνοίαν* wäre nicht mit Grot. in demselben Sinne zu fassen, sondern mit Calvin allgemein *benevolentiam*. Denn für jenen speciellen Begriff ist nicht *εὐνοία*

S. V. 4. Bei Classikern kommt das Wort überhaupt nicht vor (Lobeck ad Phryn. 90), auch nicht bei d. LXX u. Apokr. — ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώμ. etc.) Erläuterung zu V. 3. Das Weib hat über den eigenen Körper keine Gewalt, nämlich hinsichtlich der Beiwohnung, sondern die Gewalt über ihren Leib hat der Mann; ebenmässig (ὁμοίως) aber auch umgekehrt, so dass also „neutri liceat alteri conjugale debitum poscenti denegare“, Estius. Entsprechende Aeusserungen der Rabbinen s. b. Selden Uxor. Hbr 36. 7. — Zu ἰδίου bemerkt Bengel: es bilde mit οὐκ ἐξουσιάζει ein elegantes Paradoxon.

75 \*). Vorenthaltet euch einander nicht, es wäre denn etwa, dass (nisi forte, II 135. Lk 913) eintretenden Falls (ἂν) aus Uebereinkunft auf Frist ihr euch einander vorenthaltet (ergänze: ἀποστερήτε ἀλλήλ.). Durch ἀποστερ. ist die selbstverständliche Sache in euphemistischer Weise ausgedrückt: ἄγαν τοίνυν ἁρμοδίως τοῦτο τέθεικεν ἐπὶ τῶν οὐ συμφώνως τὴν ἐγκράτειαν αἰρουμένων, Theodoret. — εἰ μή τι ἂν erklärt die LA des Orig. richtig durch ἂν μή τι (Schmiedel, vgl. Winer<sup>7</sup> § 42 380). — ἵνα σχολάσγητε) ἵνα führt den Zweck des eben zugestandenem ἐκ συμφ. πρὸς καιρὸν ein: damit ihr freie Musse habet für das Gebet, unabgezogen und unzerstreut durch sinnliches Begehren und Sinneslust demselben obliegen könnet. Paulus meint nicht das gewöhnliche Beten des christlichen Gemüths, welches ja ἀδιαλείπτως geschehen soll (I Th 517. Eph 618), sondern ausserordentliche Bet-Uebung, welche man für eine längere Zeit (eine Reihe von Tagen) zum besondern Geschäft bestimmt hat. Solche häusliche Andachten waren wohl noch ganz von dem Willen und Bedürfnisse der einzelnen abhängig. Die Idee, dass religiöse Uebungen die Beiwohnung zeitweilig ausschliessen, findet sich auch bei den Juden (Ex 1915. ISam 215) und Heiden. S. Wetst. u. Dougt. Anal. II. 111f. Vgl. Test. XII. patr. 673: καιρὸς γὰρ συνοσίας γυναικὸς αὐτοῦ, καὶ καιρὸς ἐγκρατείας εἰς προσευχὴν αὐτοῦ. — καὶ πάλιν ἦτε) noch von ἵνα abhängig, bezeichnet σμενῶς das Wiederzusammensein zur ehelichen Beiwohnung. Zu ἐπὶ τὸ αὐτό\*\*) vgl. 1120. 1423. Act 115. — ἵνα μή

(auch nicht Philo de Abr. 384) der Ausdruck, sondern φιλότης (Homer), μῖξις, συνοσία. Der Glossator hat also τὴν ὀφειλὴν entweder falsch verstanden, oder er verstand es zwar richtig, brauchte aber zur Erklärung einen unrichtigen Ausdruck. Auf ersteres weist die Lesart ὀφειλομένην τιμὴν b. Chrys.

\*) Naber vermuthet für ἀποστερεῖτε ἀποστρέφετε, für ἦτε ἵτε. Durch die erste Conjectur wird der Sinn verdunkelt, — wenigstens erwartete man das Medium; durch die zweite nicht verbessert.

\*\*) Gut Erasm.: „ut intelligas, eos ante fuisse separatos thalamis“.

πειράζῃ etc.) Zweck des καὶ πάλιν — ἥτε: damit der Satan nicht zur Sünde (zum Ehebruch) euch reize wegen eurer Unenthaltbarkeit, weil ihr unenthaltbar seid; denn „Satanas vitiorum scintillas excitat“, Grot. Die Enthaltung soll nicht Anlass zum Bösen für sie werden. ἀκρασία, *impotentia* im NT noch Mt 23<sup>25</sup>, nach älterer Form ἀκράτεια, kommt her von ἀκρατής (κρατεῖν), Gegentheil von ἐγκράτεια. S. Lobeck ad Phryn. 524. Es ist zu unterscheiden von ἀκρασία (mit langem α, von ἄκρατος), in jonischer Form ἀκροαίη, *schlechte Mischung*, im Gegensatze von εὐκρασία. S. Theophr. c. pl. 3, 2, 5. Dio Cass. 77, 22. P. hatte Ursache genug, von den Korinthern im allgemeinen Unenthaltbarkeit auszusagen und sie warnend auf diesen Mangel an moralischer Kraft hinzuweisen, auf Grund dessen der Teufel sie seinen Einwirkungen zugänglich zu machen suchen werde. Vgl. II 211.

76. In welchem Sinne sind diese Vorschriften Autorität? Τοῦτο geht nicht auf das Folgende (Rosenm.), wozu es nicht passt; nicht auf V. 2 (de Wette, Baur, Hofm.), auch nicht auf κ. πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἥτε (Orig., Tert., Hieron., Corn. a Lap.), welches bloss ein untergeordnetes Stück des vorherigen Ausspruchs ist. Meyer beschränkt es auf den unmittelbar vorhergehenden Ausspruch μὴ ἀποστερεῖτε — ἀπορ. ὑμῶν, der den Schein einer ἐπιταγή haben könnte, aber eine solche nicht sein soll. P. wolle sich gegen das Missverständniß verwahren, als dürfe man nicht auch in anderer Zeit oder auf längere Zeit ἐκ συμφώνου der Geschlechtsgemeinschaft sich enthalten. Doch dies verstand sich nach dem Vorigen und dem Folgenden von selbst; und enthält nicht auch alles von V. 2 an nur Vorschriften von bedingter Verbindlichkeit, die erledigt sind, sowie die Maxime V. 1 (vgl. 7a) zur Richtschnur genommen wird? P. erörtert eben, was unter bestimmten Voraussetzungen, die auch er aus objectiven Rücksichten bestehen lassen will, sittlich sei. Daher führt τοῦτο δέ den Gesichtspunkt ein, unter dem der Ap. alles Vorige betrachtet wünschte (Bengel, Rückert, Lightfoot). — συγγνώμη, nur hier im NT (Sir. praef. I. u. 313), aber sehr oft bei Griechen, nicht b. d. LXX, heisst nichts anderes als entweder *Verzeihung*, oder, wie hier, *Zugeständniß*, *Nachsicht*, *Vergunst*, γνώμη κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὁρθῆς, Aristot. Eth. Nic. 6, 11. Arr.-Epikt. IV 1, 147. Daher treffend Vulg.: *secundum indulgentiam*, *zugeständnißweise*. Theophyl.: *συγκαταβαίνων τῇ ἀσθενείᾳ ὑμῶν*. Erasm.: „Consulo vestris periculis“. Es handelt sich um Dinge, die sie thun dürfen, nicht die sie thun sollen. Sprachwidrig Neander al.: *κατὰ τὴν ἐμ. γνώμην*, Ewald: „nach bestem Gewissen“. Der Gegensatz von ἐπιταγή (Syn. ἐντολή, διάταγμα, ὑποθήκη

Arr.-Epikt. I 25, 4) und γνώμη (V. 25), d. h. eine Abstufung der verpflichtenden Kraft, ist hier nicht beabsichtigt.

77. Zugeständnißweise sage ich, dass ihr in der Ehe leben und in ihr in geordnetem Geschlechtsverkehre stehen mögt: wohl aber (δέ) wünsche ich, dass jedermann bleiben möchte, wie ich, nämlich unverheirathet. Diesen Wunsch zur ἐπιταγή zu erheben, hindert ihn die Einsicht in das Walten der göttlichen Gnade, welche nicht alle auf denselben Weg zur Lösung der sittlichen Aufgaben des christlichen Lebens weist. Somit hat Paulus bei χάρισμα nicht seine Ehelosigkeit, sondern den charismatischen Grund derselben im Sinne. Er fordert deshalb nicht die Ehelosigkeit und die Enthaltung von der Geschlechtsgemeinschaft, weil er einerseits die individuelle Beschränktheit und die Verschiedenheit auch der charismatischen Begabung grundsätzlich anerkennt, andererseits nicht etwa den Coelibat an sich als Charisma schätzt (Reuss), sondern eine bestimmte Art charismatischer Begabung für aussereheliches und in ausserehelichem Leben anerkennt. Er schreibt sich nicht bloss etwas zu, was er ändern abspricht, sondern sieht auch bei denen, mit welchen er κατὰ συγγνώμην handelt, ein χάρισμα walten, das ihn von einer Verallgemeinerung der Forderungen, die er kraft seines χάρισμα an sich stellen darf, abhält. — Θέλω wie βούλομαι ITim 514 „voluntatem deliberatione et consilio nitentem significat“. Stallbaum zu Plat. rep. 437 B. — ὡς καὶ ἐμαυτόν) wie auch ich selbst. Das καί ist wie z. B. Act 2629 das der Vergleichung. — χάρισμα) eine von der göttlichen Gnade verliehene besondere Tüchtigkeit für die Zwecke des Reiches Gottes. Vgl. 17. 121—4. Rom 126. Deren Vorhandensein ist allerdings und zwar nothwendig (weil durch den Geist vermittelt) innerhalb der christlichen Gemeinde gedacht. Dem widerstreitet nicht πάντας ἀνθρώπους, da P. die Gnadengabe, welche er als Christ zu besitzen sich bewusst ist, und von der er weiss, dass sie in der Christenheit dem einen verliehen, dem andern versagt ist, sehr füglich allen Menschen wünschen konnte. — ὁ μὲν οὕτως etc.) ist nicht so zu fassen, dass mit dem ersten οὕτως die Enthaltsamkeitsgabe, mit dem zweiten die Tauglichkeit zum Ehemann gemeint sei (de Wette, Godet), sondern ganz allgemein: der eine hat seine eigentümliche Gnadengabe in der Weise, der andere in der. Diesem allgemeinen Satze ist der Besitz der Enthaltsamkeit oder der eines andern Gnadengeschenks subsumirt. Zu dem doppelten οὕτως vgl. LXX II Sam 1125: ποτὲ μὲν οὕτως καὶ ποτὲ οὕτως καταφάγεται ἡ ῥομφαία, auch Jud 184. II Reg 54. II Sam 1715. Nicht so bei Griechen. — Paulus fordert dem-

gemäss, dass der Geschlechtstrieb in der ehelichen Gemeinschaft befriedigt werden soll. Ueber die Rathsamkeit der Ehe giebt er keine Regel, sondern spricht seine als subjectiv gekennzeichnete Ansicht aus. Vgl. V. 27 f. Seine Ausführung hat die Anerkennung der Rechte der sittlich religiösen Individualität zur Voraussetzung (vgl. V. 15)\*).

78—17. Belehrung über verschiedene Verhältnisse des ehelichen und ehelosen Lebens\*\*).

78. 9. *λέγω δέ* führt von dem V. 7 Enthaltene(n) (von dem subjectiven Wunsche des Ap. und dessen objectiver Beschränkung) auf die daraus fliessenden Rathschläge, die er nunmehr auszusprechen hat. — *τοῖς ἀγάμοις*) nicht die ganze Kategorie der Nichtvermählten (Meyer), auch nicht bloss

\*) Schmiedel behauptet, dass die durch besondere Verhältnisse bestimmten Rathschläge des Paulus eine niedrige Schätzung der Ehe in sich schliessen, über die auch die conservativste Theologie hinausgeschritten sei (vgl. S. 214 u. die Vorbemerkungen zu Cap. VII). Er steift sich auf *ἀκρασία* (V. 5); nur dieserwegen heisse Paulus die Eheschliessung gut. „Eheschliessung und Geschlechtsverkehr gelten nur als Präservativ gegen die *πορνεία*.“ Dagegen soll V. 14 (*ἡγίασται* u. s. w.) nichts verschlagen und das Bild II 112 gehöre nicht hierher. Warum nicht? Eine Schätzung der Ehe, wie sie hier dem Apostel zugeschrieben wird, musste ihre Benutzung zur Verbildlichung des Verhältnisses der Gemeinde zum Herrn ausschliessen. Und wo liegt das heiligende Moment der Ehe, wenn sie Paulus nur als Präservativ gegen Unzucht ansehen will? Ebenso ist die Behauptung zurückzuweisen, dass die katholische Kirche den Paulus mit Recht für den Coelibat in Anspruch nehme. Oder sieht der Apostel die Ehelosigkeit als Bedingung einer besondern Heiligkeit an? Vgl. V. 17. Den Aussagen des Paulus wird Gewalt angethan, wenn sie wider seine klare Betonung ihres relativen Charakters isolirt werden, um seine Anerkennung der sittlichen Kraft der Ehe zu entwerthen.

\*\*) Zur Textkritik: V. 10. *χωρισθῆναι* ist durch **NBCKLP** al. überwiegend bezeugt. Die **LA** *χωρίζεσθαι* (**ADEFG**) ist durch Ausgleichung mit *ἀγιέναι* V. 11 entstanden. — V. 13. *οὗτος* nicht *αὐτός*. Ebenso ist V. 12 *αὕτη* zu schreiben. — *τὸν ἄνδρα* nach entscheidenden Zeugen; *αὐτόν* ist nach V. 12 eingekommen. — V. 14. *ἀδελφῶ* haben die Majuskeln **N\*A** bis **G** Copt. Baschm. It. Hier. Aug. *ἀνδρί* ist Erklärungsbeisatz. — V. 15. *ὑμᾶς* ist schwächer bezeugt als *ἡμᾶς*, doch spricht der Zusammenhang dafür, dass der beratende Apostel sich nicht mit den Rath empfangenden Eheleuten zusammen schliesst. — V. 17. Für *εἰ μὴ* liest Chrysost. *ἢ μὴ* und zieht es zum Vorhergehenden. Diese Glättung ist durch die Bezeugung von *εἰ μὴ* ausgeschlossen. — *κύριος* im ersten Gliede und *θεός* im zweiten ist überwiegend bezeugt. Das Schwanken der Msc. in den **LA** erklärt sich daraus, dass *κύριος* durch *θεός* glossirt und verdrängt, dann späterhin an der unrechten Stelle wiederhergestellt ward. Daher hat **FG** *ὁ κύριος* — *ὁ κύριος ὁ θεός*. — Für *ἐμέρισεν* haben **N\*B** *μεμέρικεν*, was wohl *πέκληκεν* zu Liebe hineingebessert ist. Zum ganzen V. vgl. Reiche I. 174 f.



die Wittwer (zuletzt Ewald) oder die ledigen Männer überhaupt (Rück., Godet), sondern die über das normale Alter hinaus unverhehlicht gebliebenen beider Geschlechter. So umfasst auch das gegensätzliche *τοῖς γεγαυηκόσι* V. 10 beide Geschlechter. Zur Sache vgl. Pauly RE. des class. Altert. unter *ἄγαμος*. Zu einer beschränkenden Fassung berechtigt der Zusatz *καὶ ταῖς χήραις* keineswegs. Derselbe fügt vielmehr zu der grossen Klasse der *ἄγαμοι*, der über das normale Alter hinaus Unvermählten, eine besondere Klasse, die der ersteren gleichzuachten ist, weil die ihr Zugehörigen *sui juris* sind. Daher heisst *καί* weder *auch* (Hofm.), noch *und namentlich* (Meyer), sondern einfach *und*. Der Wittwen Ledigbleiben mag P. im Interesse des Gemeindelebens ganz besonders gewünscht haben (Rom 16.1. ITim 59f.)\*. — *καλὸν* (wie V. 1) *αὐτοῖς*, sc. *ἔστι*, vgl. V. 40. — *ἐὰν μείνωσιν* etc.) *wenn sie geblieben sein werden wie auch ich* nämlich geblieben bin, d. i. unverheirathet. Das Gegentheil ist *γαμησάτωσαν* V. 9. Das *ὡς καὶ γὰρ* hat mithin hier eine andere Beziehung als V. 7. Dass Paulus Wittwer gewesen sei (Luther, Ewald), folgt aus unserer Stelle nicht. Auch steht Act 758 entgegen; denn nach der Steinigung des Stephanus wäre eine Verheirathung des Paulus nicht zu setzen. — *οὐκ ἐγκρατεῖονται* ist enge zu verbinden: *unenthaltlich sind*. S. Hartung Partikell. II. 122 Das Verb. *ἐγκρατεῖσθαι* (Sir 196) ist der alten Gräcität fremd, obwohl gerade *οὐκ ἐγκρατ.* von Thomas 30 und Phryn. 442 gebilligt ist. — *γαμησάτωσαν* Ueber die spätere Form *ἐγάμυσαν* s. Lobeck ad Phryn. 742. — *πυροῦσθαι* in Brand zu gerathen, von heftigen Affecten, Zorn, Sorge, Liebesleidenschaft (II 11 29. IIMkk 438. 1037. 1445), hier: *occulta flamma concupiscentiae vastari*, Augustin. De sancta virginit. 34. Vgl. Suicer. Thes. II. 895. Aus den Rabbinen: die Geschichte des Amram bei Lightf. Hor. 190. Synonym ist *ἐξεκάνθησαν* Rom 1 27. Aus dem Classischen: Jacobs Del. Epigr. 5, 34. — *κρεῖσσον* nicht insofern es unter zwei Uebeln das kleinere ist, sondern insofern das Heirathen sittlich, (V. 28. 36), die Brunst sündlich ist (Mt 528).

710. Gegen Scheidung: *Denen aber, die geheirathet haben;* dies ist dem *γαμησάτωσαν* entgegengesetzt, welches sich auf

\*) Holsten hält *καὶ ταῖς χήραις* für Interpolation, da die Wittwen V. 39 noch einmal erwähnt werden. Aber P. bringt nicht bloss hier in zwangloser Weise bereits vorher Erwähntes oder Bewährtes nach. Weshalb der Ap. aber die Wittwen nicht unter den Grundsatz sollte gestellt haben, dass es gut sei, den Geschlechtstrieb zu beherrschen, sagt Holsten nicht. Die Conjectur *τοῖς χήραις* (Bois) ist überflüssig.

zukünftige Verheirathungen bezog. So wie daher *γαμησάτ.* nur christlichen Unverehelichten beiderlei Geschlechts galt, so geht auch *γεγαμηκόσι* nur auf beiderseits christliche Verheirathete. Sehr richtig werden dann V. 12 die Ehegatten, deren einer nicht christlich ist, mit *τοῖς λοιποῖς* bezeichnet; denn ausser den bis V. 12 Besprochenen sind weiter keine zu besprechen übrig, als die in gemischter Ehe lebenden. — Dass P. vom Weibe zuerst und mehr redet, erklärt Meyer daher, dass die Fälle, in denen sich das Weib vom Manne trennt, die dem christlichen Bewusstsein anomalste Erscheinung auf diesem Gebiete darboten und gleichwohl in dem lasciven Korinth nicht selten auch in der Christengemeinde vorkommen mochten. Näher liegt es, zwar nicht mit Hofm. bei den korinthischen Weibern die Neigung, in frommer Ueberspannung allen geschlechtlichen Umgang zu meiden, vorauszusetzen (vgl. de Wette), wohl aber die Thatsache, dass bei den Frauen die Neigung zur Lösung der Ehe grösser war, aus dem empfindlicheren Druck, den jedes Missverhältniss in derselben auf sie üben musste, zu erklären\*). Die Möglichkeit, dass dieser Punkt in Folge einer Befragung vom Apostel erledigt werde (Hofm.), muss jedenfalls offen gehalten werden, wenn die mit Nachdruck vorausgeschickte Weisung an das Weib nicht als zufällig angesehen werden darf. — *οὐκ ἐγὼ, ἀλλ' ὁ κύριος*) Die Verneinung ist absolut. Paulus wusste aus der lebendigen Ueberlieferung, was Christus von der Ehescheidung gebietet. Mt 5<sup>31f.</sup> 19<sup>3—9</sup>. Lk 16<sup>18</sup>. Daher *ὁ κύριος* sc. *παραγγέλλει*, denn Christi Gebieten dauert lebendig fort. Am nächsten steht die Fassung, die Paulus dem Herrengebot giebt, Mk 10<sup>9</sup>. *ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω*. — Was das *ἐγὼ* betrifft, so hat Paulus (V. 40) seine Individualität unter dem Einflusse des heiligen Geistes gewusst. Er unterscheidet demnach hier u. V. 12. 25 nicht zwischen selbsteigenen und inspirirten Vorschriften, sondern zwischen solchen, die aus seiner eigenen vom Geist erfüllten und geleiteten Subjectivität hervorgegangen sind, und solchen, die Christus selbst durch sein objectives Wort vertritt. — *μὴ χωρισθῆναι* nicht *gelöst werde*, was aber hier nicht rein passiv ist (wie Polyb. 32, 12, 7),

---

\*) Ueber die Leichtigkeit, mit der im hellenischen bürgerlichen Leben die Ehetrennungen stattfanden und verliefen (Herm. Privatalt. § 30, 14—16), nicht bloss durch männliche Entlassung (*ἀποπέμπειν, ἐκβάλλειν*), sondern auch durch weibliche Verlassung (*ἀπολείπειν*), vgl. Bremi ad Dem. I 92. Letztere war nach jüdischem Rechte dem Weibe verwehrt. Intensiv werden diese Missverhältnisse beleuchtet durch die Erlebnisse des bekehrten Weibes in ihrer Ehe, die Justin Apol. II 2 (Euseb. HE IV 17) anschaulich berichtet.

sondern in die Bedeutung: *sich nicht trenne* übergeht. Dass übrigens dies und *μὴ ἀφίεναι* V. 11 nicht so verschieden sei, dass jenes nur von der Frau, dieses nur vom Manne gesagt werden könne, beweist V. 13. 15. Grundsätzlich ist die Entscheidung des Ap. noch dadurch von Bedeutung, dass sie falscher Befangenheit gegenüber jede Meinung von einer besonderen Verdienstlichkeit des Cölibats ausschliesst.

7 11. Ἐὰν — καταλλ. parenthetisch: *falls sie aber etwa* (ἐὰν δέ) *auch* (καί, d. i. ja, wirklich; s. Hartung Partikell. I. 132 f.) *geschieden ist* (sich getrennt habe). Damit gestattet P. nicht Ausnahmen, als ob jenes Gebot so strenge nicht zu nehmen sei (wogegen schon οὐκ ἐγὼ, ἀλλ' ὁ κύριος. V. 10), auch setzt er nicht einen möglichen künftigen Fall (Meyer, Godet), was sachlich doch auf das Gleiche herauskommt, sondern verordnet das Nöthige über bereits eingetretene Fälle (Rück., Hofm.)\*). — μενέτω ἄγαμος) setzt voraus, dass ihre Ehe nicht als wirklich gelöst anzusehen sei. Ueber die Pflicht des Mannes, der im berücksichtigten Falle die Scheidung nicht veranlasst hat, sagt der Apostel nichts. — ἢ) *oder aber*; vgl. z. 9 15. — καταλλαγήτω ist nicht geradezu medial zu fassen, sondern lässt das active Subject unbestimmt (Winer<sup>7</sup> § 39, 2. 245): *sie lasse sich versöhnen, werde wieder gut mit ihrem Manne*. Die Selbsttrennung des Weibes von ihrem Manne ist eben die Aufhebung ihres friedlichen Verhältnisses zu ihm, das wiederhergestellt werden soll. — καὶ ἄνδρα γυν. μὴ ἀφίεναι) *und dass ein Mann ein Weib nicht entlasse, fortschicke, sich von ihr scheide*. Der Zusatz Jesu (nach Schammai's Lehre) παρεπιτὸς λόγου πορνείας Mt 5 32. 19<sup>9</sup> findet sich Lk 16 18 u. Mk 10 11 nicht. Dass ihn Paulus nicht als christlich anerkannt, falls er die Ueberlieferung des Matth. kannte, ist deshalb nicht anzunehmen, weil sich dieser Scheidungsgrund von selbst verstand. Denn der aussereheliche Geschlechtsverkehr hat eine Bindung zur Folge, mit der das Eheband zerrissen ist (I 6 16; vgl. auch zu Mt 5 32 und zur Beurtheilung der Ansichten der Kirchenväter über diesen Punkt Edwards). Dass aber die Scheidung unter Christen in keinem Falle die Wiedervereinigung und daher auch die suchende und vergebende Liebe nicht ausschliesst, ist ebenso selbstverständlich (gegen Schmiedel).

\*) Holsten betrachtet den parenthetischen Satz als Interpolation im Interesse einer Gemeinde, in welcher das Herrengebot nicht unbedingt durchzuführen war. Aber die spätere kirchliche Praxis begünstigte solche Nachgiebigkeit viel weniger, als die ungeklärten Zustände der korinthischen Christenschaft. Vgl. Edwards über die Ansichten der Kirchenväter.

7<sup>12. 13.</sup> Die λοιποὶ sind die mit einer nichtchristlichen Person verheiratheten, so dass der eine Theil Christ geworden ist, der andere nicht, wie in dem von Justin berichteten Fall. S. z. V. 10. — λέγω ἐγὼ, οὐχ ὁ κύριος.) denn von Christo war in Betreff solcher Ehen noch keine Vorschrift gegeben; er hatte dazu noch keine Veranlassung. Beachte, wie passend P. hier nicht wieder παραγγέλλω sagt, trotzdem er eine bestimmte Vorschrift, und nicht einen Rath (wie V. 6. 40) giebt. — συνευδοκεῖ mitbilligt (vgl. z. Rom 1<sup>32</sup>), mit beistimmt aus freier Entschliessung; denn dass der christliche Theil seinerseits die Fortsetzung der Ehe billige, setzt Paulus voraus, der heidnische aber ist ungebunden (vgl. Holsten)\*). Zu οἰκεῖν μετὰ, hausen mit, vom ehelichen Zusammenleben, s. Seidl. ad Eur. El. 99: ἐν γάμοις ζευθεῖσαν οἰκεῖν, vgl. 212. — Zu viel will Meyer aus V. 12 erschliessen, wenn er mit Berufung auf Pelag. („non enim dixit: si quis ducit, sed: si quis habet infidelem“) und Theodoret (περὶ τῶν πρὸ κηρύγματος συναφθέντων ἔφη) behauptet, das Heirathen eines Nichtchristen sei darin verboten. Rücksichtlich solcher Heirath ist gar keine Norm aufgestellt, Paulus spricht allein über bestehende Verhältnisse, von denen man auch nicht sagen kann, sie stammten alle aus der vorchristlichen Zeit beider Gatten. — Καὶ οὗτος häufige Redewendung (statt ὅς etc.) bei καί. Lk 10s. Kühner <sup>2</sup>II § 561<sup>1</sup>. — μὴ ἀφίετω τ. ἄνδρα) so entlasse sie den Mann nicht, sie schicke ihn nicht fort. Anders zu fassen (sie verlasse ihn nicht) ist nach V. 12 durchaus willkürlich. Richtig Vulg.: non dimittat virum. Das anscheinend Ungehörige des Ausdrucks hat Bengel wohl gar zu fein erläutert (zu V. 10): „Separatur pars ignobilior, mulier; dimittit nobilior, vir; inde conversa ratione etiam mulier fidelis dicitur dimittere, et vir infidelis separari V. 13. 15“. Es genügt, die Wahl des Ausdrucks aus dem Parallelismus der Glieder zu erklären; denn nicht unbedingt gewährt der Ap. dem Weibe gleiches Recht mit dem Manne (11<sup>3</sup>. 14<sup>34</sup>. Eph 5<sup>22</sup>. Kol 3<sup>18</sup>. ITim 2<sup>11 f.</sup> Vgl. Gen 3<sup>16</sup>). Die Anweisung ist übrigens unabhängig von der bei den Hellenen und Römern auch den Frauen zugestandenen Befugniss, sich vom Manne zu scheiden (laxe Grundsätze auch bei Rabbinen: Lightf. Hor. 191; lehrreicher Fall Joseph. A. XV 7, 10). — Beachte, wie in dem Gleichbau der beiden V. in feierlicher Wiederholung die Gleichberechtigung von Mann und Weib zum Ausdruck kommt.

\*) Daher ist auch im zweiten Gliede das Compos. συνευδοκεῖ, obgleich der Mann das Subject ist, mit richtigem Grund und Vorbedacht gesetzt, und nicht mit dem blossen εὐδοκεῖ nach B zu vertauschen.

714. Religiöse Begründung. *ἡγίασται* steht in dem objectiven alttestamentlichen Sinne der Gottgeweihtheit, wodurch das *ἅγιος* (I 12) dem Profanen (*κοινός*) entgegengesetzt ist. Ambrstr.: Quia sicut quidquid per dedicationem idolorum fit, immundum est, ita quidquid sub dei professione fit sanctum est. Dies Axiom, das als anerkannte Wahrheit eingeführt wird, hat folgende Prämissen: die Ehe verbindet die Gatten *εἰς μίαν σάρκα* (616). Durch die Taufe (*ἀγιάζεσθαι* 611) ist der christliche Theil mit Gott verbunden. Dadurch wird er auch für den ungläubigen Theil ein Bindeglied mit Gott. Paulus sagt hier aber nicht, wie diese Heiligung subjectiv sich vollzieht (I Tim 4 5: *διὰ λόγον καὶ ἐντελέως*). — Diese Heiligungskraft der ehelichen Gemeinschaft, die ihren geraden Gegensatz in der Verunreinigungskraft eines unzüchtigen Geschlechtsverkehrs hat (615), wird durch Hinweis auf ein zugestandenes oder anerkanntes analoges Factum verdeutlicht: *ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα* etc. Wie die Kinder Theil haben an den von Gott geordneten Lebensbedingungen der Eltern, obwohl dieselben ihrerseits nichts gethan haben, an denselben Theil zu gewinnen, so eignet die eheliche Verbindung auch dem nichtchristlichen Gatten die heiligenden Wirkungen des Christenstandes zu. Durch das eheliche Verhältniss gewinnt er Theil an der Heiligkeit des Gatten (Hofm.), ebenso wie das Kind durch die Kindschaft an der Heilsstellung der Eltern Theil erhält. — Zu *ἐν τῇ γυν.* und *ἐν τῷ ἀνδ.* vgl. *ἐν σοὶ πᾶσ' ἔγωγε σῶζομαι*, Soph. Aj. 519: *ἐν σοὶ ἔσμεν* Oed. R. 314 u. drgl. Ellendt Lex. Soph. I. 597. — *ἐπεὶ ἄρα* etc.) *si res aliter se haberet, weil sonach* (wenn nämlich jenes *ἡγίασται* nicht stattfindet, vgl. 510) d. i. weil sonst eure Kinder unrein, profan wären. Dass die Christenkinder nicht profan, ausserhalb der theokratischen Gemeinschaft und des göttlichen Bundes, zum unheiligen *κόσμος* gehörig, sondern heilig sind, ist das Zugeständniss, aus dem Paulus beweist, der nichtchristliche Gatte sei durch seine christliche Ehehälfte geheiligt; denn wie bei den Kindern nichts anderes als der specifische Verband mit Christen (ihren Eltern) das Heiligmachende ist, so muss auch in der gemischten Ehe derselbe Verband denselben Einfluss haben. — Wäre damals die Taufe der Christenkinder schon üblich gewesen, so hätte Paulus nicht so schliessen können, weil dann die *ἀγιότης* der Christenkinder einen andern Grund gehabt hätte \*). Auch enthält u. St. nicht einmal eine

\*) Vgl. Jebamoth. f. 78, 1: „Si gravida fit proselyta, non opus est, ut baptizetur infans quando natus fuerit; baptismus enim matris ei cedit pro baptismo“. Doch ist nicht zu übersehen, dass die Pro-



exegetische Rechtfertigung der Kindertaufe (gegen de Wette StKr 1830 <sup>669</sup>f., Neand., Olsh.), vgl. z. Act 16<sup>15</sup>. Der Anknüpfungspunkt für diese ist die allmähliche Entwicklung der Erbsündenlehre. — ὁμιῶν) ist nicht auf die Eheleute gemischter Ehen zu beschränken, sondern, wie Paulus selbst durch den Wechsel der Personen gewiss macht, auf die Leser als Christen überhaupt\*) zu beziehen (de Wette, Rückert, Hofm.), doch ohne die Kinder gemischter Ehen davon auszuschliessen. Inwiefern auch den Juden die Kinder gemischter Ehe als heilig galten, s. b. Wetst. u. Schoettg. z. u. St. — νῦν δέ) so aber, wie 5<sup>11</sup> \*\*).

7<sup>15</sup>. Vorher hatte Paulus verordnet, der christliche Gatte solle sich, wenn der nichtchristliche mitstimmt, nicht trennen. Wie aber, wenn der nichtchristliche Theil sich trennt? Dann soll man ihn lassen und nicht zurückhalten (χωρίζέσθω, permissiv, s. Winer <sup>7</sup> § 43, 1. 291); „suas sibi res habeat; frater sororve sit aequo animo“, Beng. Der Grund dafür: *Nicht unfrei ist der Christ unter solchen Verhältnissen, wohl aber* (δέ nach d. negativen Satze) *hat in Frieden uns Gott berufen*, so dass also ein durch Zwang unfriedliches Zusammenleben wider die Berufung ist. — οὐ δεδούλ.) *nicht geknechtet ist*, so dass er nämlich doch noch einem solchen χωρίζόμενος

selyten und ihre Kinder bei den echten Juden verachtet blieben. Lübker StKr 1835 <sup>681</sup>f. Vgl. überhaupt die Verdammung der gemischten Ehen bei Nehem 13<sup>30</sup>. Esra 10<sup>9</sup>.

\*) Vgl. Müller V. d. Sünde II. 383. A. 5. Doch ist mit u. St. die allgemeine menschliche Unreinheit von Natur und Geburt nicht zu beweisen, da ἀκάθαρα nicht sittliches, sondern theokratisches Unreinsein (= κοινά Act 10<sup>28</sup>) bedeuten muss. — Ueber das Verhältniss der Axiome des Apostels zu den confessionellen Lehren von der Taufe vgl. Godet.

\*\*) Die abweichenden Erklärungen nehmen den Begriff des ἀγιάζεσθαι meist mehr in subjectivem Sinne. So spricht Meyer von einer „heiligen Ansteckung des höheren gottgeweihten Charakters des Gatten, welcher dem Israel Gottes, dem heiligen φύραμα angehört“ (Gal 6<sup>16</sup>. Röm 11<sup>16</sup>). Diese Art des ἀγιάζεσθαι wird dann sehr verschieden charakterisirt: sie vollziehe sich in dem usus conjugalis, der geheiligt werde per preces fidelis conjugis (Calov.); sie zeige sich in der Bestimmung zur künftigen Bekehrung, kraft deren der ungläubige Theil ein candidatus fidei sei (Tertullian u. a.). Zur Geschichte der Exegese vgl. Edwards. — Holsten erklärt den ganzen Vers für „den späteren Zusatz eines kirchlichen Mannes, der durch die Paulinische Begründung der gemischten Ehe (συνευδοκεῖ) nicht befriedigt war“. Seine Gründe sucht er im Zusammenhange. Die „objective Uebertragung“ der Heiligkeit widerspreche der vorher in's Auge gefassten freien Zustimmung des Ungläubigen zur Fortsetzung der Ehe. Das wäre nur der Fall, wenn Paulus eine magische Wirksamkeit des ἀγιάζεσθαι forderte. Vgl. auch Schmiedel.

ehelich verhaftet bliebe \*). Es giebt kein Gebot Christi oder sonst einer Autorität, die den Gläubigen zum *δοῦλος* eines Gatten, der sich von ihm lösen will, machen könnte. Der Ausdruck lässt das Unwürdige eines solchen Verhältnisses fühlen. Gal 43. Plat. Pol. 9. 589 E. IV Mkk 33f. 132. Siehe dagegen das einfache *δέδεται* V. 39. — *ἐν τοῖς τοιούτοις*) nicht: *in Dingen des natürlichen Lebens*, dem die Ehe angehört (Hofm.); besser: *unter den so bewandten Umständen*, d. i. in solcher Lebenslage, wo sich der nichtchristliche Theil trennt, oder verallgemeinert mit Luther: *in solchen Fällen*; (vgl. *ἐν οἷς* Phl 411. *ἐν τοῖςδε* Soph. Oed. T. 892. *ἐν τούτοις* Röm 827. Plut. Glor. Ath. 350 A.), womit dann V. 17.f. vorbereitet ist. Die von Heinrici bevorzugte Fassung: „nicht gebunden — an solche“ scheitert an dem Sprachgebrauche (II Pt 219. IV Mkk 33. 4). Nach *τοιούτοις* ist nur ein Komma zu setzen. — *ἐν εἰρήνῃ*) ist nicht gleich *εἰς εἰρήνην* (Rückert). Auch sagt es nicht: in welcher ethischen Form Gottes Ruf geschehen sei, der uns so zum Messiasreiche berufen habe, dass er uns dabei betreffs unseres Verhältnisses zu anderen Friede verkünden liess (Eph 214f.) (Meyer). Vielmehr drückt *ἐν εἰρήνῃ* den Zustand aus, in welchen die Berufung den Gläubigen versetzt, und zwar hier das objective Verhältniss, in dem er als Berufener zu seiner Umgebung stehen soll: „um in Frieden zu sein“ (de Wette al.). Analog. Eph 44. I Th 47. Gal 16. Damit ist der innere Grund angegeben, von dem aus die Entscheidung gewonnen werden soll. — Ueber die Vertauschung von *ἐν* und *εἰς* vgl. Buttm. 282. Die *εἰρήνη* vom Frieden der Seele mit Gott zu fassen (Harless, Hofm.), ist nur dann möglich, wenn *δεδοῦλ.* auf Gewissensbindung bezogen wird; und auch so müsste man als Correlat vielmehr *ἐν* oder *ἐπὶ ἐλευθερίᾳ* (Gal 513) erwarten.

Anmerkung. Da hier die Desertio (*χωρίζεται*) als Zulässigkeitsgrund der Scheidung erscheint, so hat man Widerspruch mit Mt 532. 199 gefunden (Schmiedel) und manche Auswege gesucht (s. Wolf z. u. St.) Aber der Schein dieses Widerspruchs schwindet

\*) B. Weiss versteht *δεδοῦλ.* von der Gewissenslast dem Gebote Christi von der Unauflöslichkeit der Ehe gegenüber. Eben so Hofm. Diese sachlich sehr berechtigte Beziehung müsste aber näher angedeutet sein. Der Einwand ferner, bei obiger Fassung werde etwas selbstverständliches gesagt, es brauche ja nicht erst gestattet zu werden, dass eine factisch gelöste Ehe nicht mehr fortgesetzt werde, trifft das Zugeständniss des Ap. nicht; es handelt sich hier ja im Gegensatz zu V. 10 u. 11 um die Anerkennung des guten Rechts einer definitiven Trennung. Demnach ist *οὐ δεδοῦλ.* das Gegentheil des *μὴ ἀφίετω* V. 12. 13.

durch V. 12, wonach von Jesus über gemischte Ehen kein Ausspruch überliefert war, mithin Mt 5<sup>32</sup> den gläubigen Theil nur insoweit binden kann, dass er nicht der verlassende sein darf. Geschieht die Verlassung von Seiten des ungläubigen Theils, so kann, da dieser nicht unter den Ausspruch Christi fällt, die Ehe als thatsächlich aufgelöst betrachtet werden, und der gläubige Theil ist nicht gebunden. Die oft gemachte Anwendung aber des zulassenden *χωρίζεσθαι* auch auf beiderseits christliche Ehen, wenn nämlich der *χωριζόμενος* ein unchristlich gesinnter Christ sei (Harless), ist exegetisch unstatthaft, da die *λοιποί*, von denen hier die Rede ist (s. V. 12), die spezifische Kategorie der gemischten Ehen, bei denen also der eine Theil unter *τοῖς ἔξω* gehört, ausmachen. — Darüber, ob Paulus dem christlichen Theile die Wiederverheirathung erlaube, giebt u. St. keinen ausdrücklichen Aufschluss. Denn *οὐ δεδούλωται* verneint nicht den Zwang, „ut caelebs maneat“ (Grot. u. M.), sondern die Nöthigung zur Fortsetzung der Ehe \*). Meyer hält den Schluss für berechtigt, dass Paulus vorkommenden Falls ebensowenig wie er das Scheidungsverbot Christi auf gemischte Ehen anwandte auch das Verbot der Wiederverheirathung auf solche Ehen angewandt haben würde. Sicherer erscheint im Hinblick auf V. 11 der Schluss, dass er unverheirathet bleiben solle. Andernfalls würde P. hier und dort der Ehe eine verschiedene sittliche Bedeutung beilegen.

7<sup>16</sup>. Bestätigung des vorherigen Gedankens, dass der Christ nicht gebunden sei in solchen Fällen, vielmehr seiner Berufung gemäss in Frieden leben solle: Denn weder die (christliche) Ehegattin weiss, ob sie durch ihr ferneres Zusammenbleiben mit dem (nichtchristlichen) Manne dessen Bekehrung bewirken werde, noch weiss der (christliche) Mann, ob u. s. w. Diese Ungewissheit kann keinen Zwang zum Nachtheil des Friedens begründen. Vgl. de Wette, Hofm., Holsten. Die meisten dagegen glauben seit Chrys., *εἰ* im Sinne von *εἰ μὴ* nehmend, V. 16 spreche einen neuen Grund aus, die Ehe nicht zu trennen, nämlich die Möglichkeit der Bekehrung des nichtchristlichen Gatten. *Ἀνάδεξαι φησιν ἐπὶ χορησταῖς ἐλπίσι τὸν πόνον ἔχεις τὸν θεὸν τῆς προθυμίας ἐπικούρον*, Theodoret. Man findet nämlich in *ἐν δὲ εἰρήνῃ* etc. den Gedanken:

---

\*) Sehr richtig Phot. b. Oecum.: *οὐκ ἔχει ἀνάγκην ὁ πιστὸς ἢ ἡ πιστὴ ἐν τοῖς ἀπίστοις τοιαύτην, οἷα αὐτῷ ἐπίκειται ἐπὶ τῶν πιστῶν· ἐκεῖ μὲν γὰρ παντὶ τρόπῳ χωρὶς λόγου πορνείας οὐκ ἔξοστιν ἀπ' ἀλλήλων τοὺς συναφθέντας χωρισθῆναι· ἐνταῦθα δὲ, ἂν μὲν συνευδοκῇ τὸ ἀπιστον μέρος τῷ πιστῷ συνοικεῖν, δεῖ μὴ λύειν τὸ συνοικέσιον· ἂν δὲ στασιάξῃ καὶ τὴν λύσιν ἐκείνος ποιῇ, οὐ δεδούλωται ὁ πιστὸς εἰς τὸ μὴ χωρισθῆναι.*

doch soll der christliche Theil alles thun, den Frieden zu erhalten und den heidnischen Theil zu tragen, -- und knüpft entweder hieran den neuen Grund V. 16 (Rück.), oder man betrachtet V. 15 als Parenthese (Grot). Allein die parenthetische Beseitigung von V. 15 ist so willkürlich wie jene Wendung des Gedankens von ἐν δὲ εἰρήνῃ etc. wider den Zusammenhang. Was aber die Fassung von εἰ gleich εἰ μὴ betrifft, so kann εἰ allerdings nach den Begriffen der Ungewissheit dem Sinne von εἰ μὴ entsprechen (Krüger § 65, 1, 8. Esth. 4<sup>14</sup>. II Sam 12<sup>22</sup>. Joel 2<sup>14</sup>. Jon 3<sup>9</sup>); allein der hiernach herauskommende Gedanke passt hier nicht zum Zusammenhang, weil in diesem das οὐ δεδοίλωται die Pointe ist, welcher jene Fassung des εἰ nur zuwiderlaufen würde. — τὶ ganz wie unser: *was weisst du, ob*, so dass es dem Sinne nach gleich: *wie, wiefern* (Ellendt Lex. Soph. II. 323), also nicht Objectsaccusat. ist. Vgl. τί οἶει, τί δοκεῖς Xen. Hier. 1, 15. Ueber das Futur. σώσεις vgl. Klotz ad Devar. 508.

7<sup>17</sup>. Paulus trägt der Verantwortlichkeit der Entscheidung in solchen Fällen voll Rechnung. Darum appellirt er an das von Gott geleitete Gewissen, das jede billige Rücksicht übt, insofern nicht das Heil beeinträchtigt wird. εἰ μὴ führt nicht eine Beschränkung ein: *ausser dass* (Holsten), sondern eine Regel: *du bist nicht gebunden, ausser inwiefern der Grundsatz gelten muss*. Demnach ist etwa zu umschreiben: „Nicht geknechtet ist der vielmehr zum Frieden berufene Christ, zumal er nicht weiss, ob er den ungläubigen Theil retten werde; aber doch \*) soll er nicht seine Freiheit leichtthin und rücksichtslos gebrauchen, sondern dieselbe durch die Regel beschränkt wissen, dass jeder auf Grund des Willens Gottes in seiner Lebenslage das Heil erlangt hat“. — ἐκάστῳ ὡς) gleich ὡς ἐκ., mit dem Nachdruck auf ἐκάστῳ. Vgl. 3<sup>5</sup>. 10<sup>16</sup>. Rom 12<sup>3</sup>. *Wie jedem der Herr zutheilte* (seine äussere Lage verliehen hat), *wie* (d. i. ἣ κλήσει V. 20) *jeden Gott* (zum Messiasreiche) *berufen hat* (V. 18. 20—22), *demgemäss wandle er*, d. i. nach Massgabe dieses äussern Verhältnisses (ohne also damit zu brechen und heraustreten zu wollen, V. 20. 24) *richte er sein Verhalten, seine Lebensführung ein*. ἐμέρισεν, bezieht sich nicht wie z. B. Polyb. 31, 18. 3. 11, 28. 9 (τὸ μεμερισμένον, vgl. auch das classische ἡ εἰμαρμένη, sors attributa) Sir 45<sup>20</sup>. II Mkk 8<sup>28</sup>. IV Mkk 13<sup>18</sup> auf die irdischen

\*) *Εἰ μὴ* geht hier aus der üblichen exceptionellen (gleich πλήν) in die adversative Bedeutung über. Vgl. Gal 1<sup>7</sup>. 2<sup>16</sup>. Heinrici I 197. Wegen des sich anschliessenden Hauptsatzes s. Buttm. Neut. Gr. 308. Die Conjectur τί μὴ zerstört den Zusammenhang.

Lebensverhältnisse, nach welchen man z. B. mit dieser oder jener Person verheirathet, beschnitten oder unbeschnitten, Slave oder Freier ist (Meyer, Godet), sondern kennzeichnet die Lebensstellung des Gläubigen als eine, in der ihm Gnade verliehen worden ist. Nicht die Lebenslage wird als eine zugetheilte bezeichnet, sondern weil die Gnade in der bestimmten äusseren Lage sich wirksam erwiesen hat, erhellt, dass dieselbe nicht leichtfertig zu verändern ist. In diesem Sinne gilt: *qua fueris positus in statione mane* (Ovid. Fast. II 674). So gebraucht P. stets das Activ von *μερίζειν*, das dazu hier ohne nähere Bestimmung steht, vom Zutheilen aus Gnade (Rom 123 u. ö., vgl. *μερίς* Act 821. Kol 112). Dieses *μερίζειν* ist Christus zugeschrieben, dem *κύριος*, der als das Haupt der Gemeinde jedem Gliede seinen Antheil am Reiche Gottes und seine Zugehörigkeit zu demselben vermittelt (1212), während das *καλεῖν* Gottes die Ratification dieser Zutheilung enthält. Demgemäss erklärt der Aor. *ἐμέρισε* die durch Christus vollzogene Thatsache, auf deren Vollendung und Dauer das Perf. *κέκληκεν* hinweist, wobei die Frage nach dem „logischen“ Verhältnisse von *καλεῖν* und *μερίζειν* nicht berührt wird. Beides drückt dieselbe Wahrheit unter verschiedenen Gesichtspunkten aus; das *μερίζειν* ist nicht von dem *καλεῖν* so zu trennen, dass es jenseits und diesseits der Berufung liegen könne oder auch in einer Veränderung der zur Zeit der Berufung stattgehabten Situation bestehe (Hofm.), oder dass jenes das *μέρος*, die zugetheilte äussere Lage sei, in der die Berufung zum Heil erfolge (Meyer). Seine die Entwicklung beherrschende Bedeutung wird dem V. 17 ausgesprochenen Grundsatz nur gewährt, wenn derselbe den reinen Ausdruck der Unabhängigkeit des Christenstandes von der äusseren Lage, die im Folgenden sogleich näher beleuchtet wird, giebt. Vgl. Harless und Reiche Comm. crit. I 174f.: Hierbei ausschliesslich an das Heil im zukünftigen *αἰών* zu denken, ist weder durch den Zusammenhang noch durch die Parallelstellen angezeigt. — Die von Hofm. vorgeschlagene Ergänzung zu *ἐμέρισε*: *περιπατεῖν* ist wie jede andere überflüssig. — *καὶ οὕτως* etc.) Wichtigkeit dieser Vorschrift, welche Paulus nicht etwa bloss für die besonderen Korinth. Verhältnisse gebe, sondern *ἵνα τῷ ἔχειν καὶ ἄλλους κοινωνοὺς προθυμότεροι περὶ τὴν ὑπακοὴν διατεθῶσι*, Theophyl. Es geht daraus hervor, dass der Apostel für solche in der Periode der ersten Gemeindebildung oft vorkommende Fälle bereits eine feste Praxis hat. — *διατάσσ.*) *ich ordne an, verfüge*, 1134. 161. Ausdruck apostolischer Autorität. Vgl. 417.



718—24 \*). Theodoret: *Εἴτα συνήθως ἀπὸ τοῦ προκειμένου εἰς ἕτερα μεταβαίνει πᾶσι νομοθετῶν τὰ κατάλληλα*. P. giebt nicht bloss eine beispieleweise Erläuterung dieses Grundsatzes (Meyer), sondern eine durch die Gemeindelage bedingte erweiterte Anwendung desselben. (Heinrici I 198 f.). Dabei schweben ihm diejenigen Lebensverhältnisse vor, welche innere Conflict mit den christlichen Grundsätzen herbeiführen konnten, die nationalen und die socialen Unterschiede, Beschneidung und Vorhaut, Sklaverei und Freiheit. Das entscheidende Axiom *ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεὸς οὕτως περιπατεῖτω* (V. 17) wird zweimal in freier Form wiederholt (V. 20. 24). Die asyndetische Anknüpfung dient dem Nachdruck, auch die kurzen Vordersätze V. 18 (vgl. V. 27), die nicht als Fragen, sondern als Aussagen im hypothetischen Indicativ zu nehmen sind (Kühner II § 577, 2).

Anmerkung. Abgesehen von der Beziehung auf Christus könnte dieser Abschnitt sowohl formell (z. B. III 2219f.) als inhaltlich als ein Stück aus einer Diatribe des Epiktet angesehen werden. Bei diesem wie bei Paulus liegt das Hauptinteresse in dem Aufweis der Bedingungen für die Freiheit des inneren Menschen, die trotz aller äusseren Umstände behauptet werden kann und soll. Demgemäss ruft den Stoiker sein Gott zum Zeugen auf (vgl. zu 619): *τίνα μαρτυρίαν διδῶς τῷ θεῷ; ἐν δεινοῖς εἰμι, κύριε, καὶ δυστυχῶ, οὐδεὶς μου ἐπιστρέφεται, οὐδεὶς μοι δίδωσιν οὐδέν. πάντες ψέγουσιν, κακολογοῦσιν. ταῦτα μέλλεις μαρτυρεῖν καὶ κατασχίναιν τὴν κληῖσιν ἣν κέκληκεν, ὅτι σε ἐτίμησεν ταύτην τὴν τιμὴν καὶ ἄξιον ἡγήσατο προσάγαγεῖν εἰς μαρτυρίαν τηλικαύτην* (I 29, 47—49). Diese Werthung der Lebensleistung setzt voraus, dass Gott jedem seinen Platz anweist (II 22, 4f. u. ö.) und von jeden fordert, dass er ihn behaupte. Dies soll ohne Heuchelei geschehen. „Wolle nicht sein, was du nicht bist, sondern das sei ganz und ehrlich, was du bist, und zwar um Gottes willen“. Vgl. I 29, 33f. II 9, 19f.: *τί οὖν Στωικὸν λέγεις σεαυτόν, τί ἑξαπατᾷς τοὺς πολλοὺς, τί ὑποκρίνη Ἰουδαῖον, ὦν Ἕλληνας;* (Das Folgende geht auf die üblen Wirkungen des jüdischen Proselytentums ein. Eine Beziehung auf Christen liegt nicht vor.)

718. *μὴ ἐπισπάσθω) ne sibi attrahat sc. praeputium*. Hesych.: *μὴ ἐλκύνετω τὸ δέρμα*. Eine bei den spätern Juden (IMkk 115 u. dazu Grimm, Joseph. Ant. 12, 5, 1) häufige chirurgische, von Celsus 7, 25, 5 (vgl. Wetstein) näher beschriebene Operation, durch welche wieder eine Art Vorhaut

\*) Zur Textkritik: V. 18: Statt des zweiten *τίς ἐκλήθη* haben NAB *κέκληται τις*; so auch mit Umstellung D\*FG. Jene LA ist wohl durch Augenfehler aus dem ersten Gliede herübergenommen.

erzielt wurde, — veranlasst nicht bloss beim Uebertritte zum Heidentum, sondern auch aus Scham oder Furcht vor heidnischen Blicken, von denen man (etwa in Bädern oder sonst) nicht als beschnitten bemerkt sein wollte. Bei Christen konnte dies besonders aus Scheu vor heidenchristlichen Augen vorkommen. S. Groddeck in Schoettg. Hor. 1159f. Lightf. Hor. 194. Schürer I 151. Solche Personen hiessen כְּשִׁיטָּיִם (Buxt. Lex. Talm. 1274), *recutiti*. — ἐν ἀκροβ. Vgl. Rom 4 10.

719. Paulinisches Kernwort. Auf christlichem Standpunkte kommt nichts darauf an, ob man beschnitten ist oder nicht; vgl. 8 8. — ἀλλὰ τήρησις ἐντολ. Θεοῦ sondern Beobachtung der Gebote Gottes, sc. τὰ πάντα ἐστί, wie 3 7. Gal 6 15 wiederholt wörtlich, Gal 5 6 in sachlicher Uebereinstimmung den Vordersatz; der Nachsatz lautet in der ersten Stelle: ἀλλὰ καινὴ κρίσις, in der zweiten: ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. Letzteres ist eine nähere Bestimmung für τήρησις ἐντολῶν Θεοῦ (Röm 8 13), ersteres zeigt, wie diese Gesinnung zu Stande kommt (II 5 16 f.). 4 1 f. 9 21 und II 5 10 beweisen, dass der singuläre Ausdruck τήρησις ἐ. Θ. nicht Paulinischen Grundsätzen widerstrebt. Indem übrigens Paulus ἀκροβυστία und περιτομή gleichsetzt und beiden die τήρησις ἐ. Θ. entgegenstellt (Röm 2 25), weist er grundsätzlich jede selbständige Autorität des alttestamentlichen Gesetzes zurück\*). Billroth's Fassung: „an sich ist sowohl Beschneidung als Nichtbeschneidung indifferent; dergleichen hat nur Werth, insofern es eine Beobachtung der Gebote Gottes ist“, — ist falsch, da nicht auch ἡ ἀκροβ. unter τήρ. ἐντ. Θεοῦ subsumirt werden kann.

720. Nach den angeführten Fällen eine nachdrückliche Wiederholung der Regel. Vgl. V. 24. — ἐν τῇ κλήσει ἢ ἐκλήθῃ Oft hat man κλήσις von dem äussern Lebensverhältniss, wie unser: *Beruf* gefasst (Calvin al.) und nach ächt attischem Gebrauche (Kühner ad Xen. Mem. II 1, 32) ἐν vor ἡ ergänzt. Dionys. Hal. Ant. 4, 18, der κλήσις dem Lat. *classis*, *Bürgerabtheilung*, gleichsetzt, bietet dafür eine Analogie, insofern κλήσις auch da nicht den Act, sondern das Ergebniss von καλεῖν ausdrückt (vgl. ἔξις von ἔχειν u. a.) *Beruf* jedoch wird auf die irdische Lebensstellung bezogen (Schmiedel). Hier ist daher der Lebensstand und die individuelle Lage, die

\*) Nach Euthalius (Zacagni Collectan. mon. vet. I 561) ist Gal 6 15 aus einem Apokryphon des Moses (Μωσέως ἀποκρύφου α'. οὔτε περιτομή τί ἐστίν, οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κρίσις). Die dreifache aber variierte Wiederholung dieses Satzes macht es wahrscheinlich, dass Paulus das Wort übernommen hat.

durch Gottes *καλεῖν* beherrscht sein soll, gemeint, gerade so, wie *κλησις* bei Epiktet (s. o.). Schol. bei Matthaei: *ἐν ᾗ ἔφθασεν εἶναι καταστάσει καὶ τάξει ὅτε ἐκλήθη*. Vermöge des *καλεῖν* ist die Lage des *καλούμενος* eine *κλησις*, d. h. ein christlich gewertheter Stand geworden, den zu verlassen nunmehr kein Anlass vorliegt. Der ntl. Sprachgebrauch, wenn von einem solchen bei *κλησις* überhaupt geredet werden darf, schliesst diese durch den V. 24 geforderte Erklärung mit nichten aus, da 1<sup>26</sup> u. 7<sup>20</sup> die einzigen Stellen sind, in denen die Beziehung des Begriffs auf die Berufung zum Heil nicht durch eine nähere Bestimmung (Rom 11<sup>29</sup>. Phil 3<sup>14</sup>. II Tim 1<sup>9</sup>. Hbr 3<sup>1</sup>. II Pt 1<sup>19</sup>) oder durch den Zusammenhang (Eph 1<sup>18</sup>. 4<sup>1,4</sup>) gesichert ist. Dem Sinne nach richtig erklärt auch Theophyl.: *ἐν ᾧ βίω καὶ ἐν ᾧ τάγματι καὶ πολιτεύματι ὧν ἐπίστευσεν, ἐν τούτῳ μενέτω*. Wenn er aber hinzufügt: *κλησιν γὰρ τὴν εἰς τὴν πίστιν προσαγωγήν φησι*, so verwirrt er die Argumentation des Ap. Das nachdrückliche *ἐν ταύτῃ* (64) blickt auf das verkehrte Trachten nach anderen Verhältnissen, durch welche eine andere *κλησις* sich darstellen würde, wie z. B. durch das *ἐπισπᾶσθαι* ein *ἐν ἀκροβυστίᾳ* Berufensein.

721. *Μή σοι μελέτω*) *es mache dir kein Bedenken, sei dir einerlei*. Sap 12<sup>13</sup>. Mk 4<sup>38</sup> al. Was ihm keinen Kummer machen solle, ergiebt der Zusammenhang, nämlich als Sklave berufen zu sein, nicht wie Hofm. einlegt: zur lebenslänglichen Sklaverei verurtheilt zu scheinen. — *ἀλλ' εἰ καὶ* etc.) Der unvollständige Ausdruck hat von Alters her eine zwiespaltige Fassung veranlasst: entweder räth Paulus, die Sklaverei nicht aufzugeben, oder er empfiehlt in einem parenthetischen Satze, die Gelegenheit zur Freiheit zu benutzen. Im ersten Falle ist der Sinn: *sondern, wenn du auch im Stande bist frei zu werden, benutze es vielmehr*, nämlich als Sklave berufen worden zu sein; mache vielmehr (statt frei zu werden) Gebrauch von deiner bisherigen Lage, indem du dem Sklavenstande treu bleibst. Vgl. V. 20. So im wesentlichen Chrys., Cyrill., Theodoret, Theophyl., Oecum., Photius, — Camerar., Estius, Wolf, Bengel — de Wette, Osiland., Maier, Ewald, Baur (ThJ 1852 26 f.), Schmiedel al. — *ἀλλὰ*) *sondern*, dem vorherigen *μή σοι μελ.* entsprechend. *εἰ καὶ*) *etsi* (Herm. ad Viger. 832. Bäuml. Partik. 151), so dass es den Sinn *wenn selbst, wenn sogar* ausdrückt, der Nachdruck aber im Bedingungssatze durch *καὶ* auf *δύνασθαι* fällt. Vgl. Phl 2<sup>17</sup>. Kol 2<sup>5</sup>. Der Gebrauch von *χρᾶσθαι* ohne Objectsdativ ist nicht ohne Beispiet (Arr.-Epikt. II 21, 20. 23, 17. IV 1, 110 u. ö.). Auch in der Analogie von 9<sup>12,15</sup> liegt es, hier *χρᾶσθαι*.

auf *δουλεία* zu beziehen. Dagegen Syr. („elige tibi potius quam ut servias“) und die meisten Neueren, auch Lightfoot ergänzen mit Erasm. Luther, Castal., Beza, Calvin, Grot., Corn. a Lap. u. v. (ablehnend erwähnt schon von Chrys., zuletzt ausführlich vertheidigt von Godet) zu *χρησάι: τῇ ἐλευθερίᾳ*; Paulus rathe, sich des Freiwerdens noch lieber zu bedienen. Dies ist sprachlich unrichtig, weil *καί* im Wege steht\*), und dem Zusammenhange zuwider, da Paulus seinem dreimal Gebotenen: jeder bleibe u. s. w. selbst entgegen wäre. Der Rath, die Sklaverei auch bei gegebener Gelegenheit nicht zu verlassen, entspricht durchaus der Behandlung der Ehefragen (V. 32). Die Unsicherheit der socialen Verhältnisse, in die der Freigelassene übergeht, schildert lebendig Arr.-Epikt. IV, 1, 33f., eben wo er die Wurzeln der wahren sittlichen Freiheit im Willensleben darlegt. Vgl. auch Plaut. Casina III, 4, 13. Liber si sim, meo periculo vivam, nunc vivo tuo, sagt der Sklav zu seinem Herrn. Ueber die im Princip rechtlose, aber in der That nicht unfreie Stellung der Sklaven im Altertum vgl. Marquardt Handb. der Röm. Altert. V. 16f. 196f. Heinrici ZwTh 1877 I 102f. \*\*). — Mit dem Grundsatz

\*) Wie hat man sich mit diesem *καί* gewunden und gemüht! Billr.: es bedeute ein Hinzukommen: „aber auch das ist nicht zu leugnen, dass, wenn du frei werden kannst u. s. w.“ Rück.: *καί* sei steigernd und eigentlich (?) zu *ἐλεύθ.* gehörig: „aber wenn du gar frei werden kannst u. s. w.“ Olsh.: in *καλεῖσθαι* liege die geistige Freiheit beschlossen, und von diesem Gedanken aus fahre Paulus fort: „aber wenn du auch zur geistigen Freiheit noch die leibliche gewinnen kannst, so thue das lieber“. Aber nach Billr. musste *καί* vor *εἰ*, nach Rück. u. Olsh. vor *ἐλεύθ.* stehen, und des letztern Wendung ist nur eine Probe, wie man aus allem alles herausdrehen kann, wenn man — will. Hofm. lässt *καί* die Wirklichkeit (vgl. zu V. 11) im Gegensatz zum blossen Wunsche betonen, welcher Wunsch aber erst durch irrige Erklärung von *μή σοι μελέτω* herbeigezogen wird. Derselbe meint gar, nach uns. Fassung hätte P. *καὶ εἰ* schreiben müssen. Er konnte beides schreiben und würde bei *καὶ εἰ* „selbst in dem Falle wenn“ gedacht haben; er hat aber *εἰ καί* (wenn du sogar im Stande bist u. s. w.) gedacht und darum nichts anderes geschrieben, letzteres so wenig widersinnig wie ersteres. Godet: Un fait nouveau (*καί*) se présente, qui donne un nouvel aspect à la chose.

\*\*) Der Sklave Epiktet wohnt im eigenen Hause. Hermippus schrieb ein Buch *περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμπράντων δούλων*. C. Wachsmuth Symb. phil. Bonn. S. 143. Zum Verhältniss der inneren Freiheit zur äusseren Lage bietet J. Möser eine Analogie. In der „Spinnstube“ schildert er die glückliche Frau eines Hollandgängers. Hollandgänger waren „freie Arbeiter, die nach Holland gingen, um sich das Geld zur Erkaufung der Leibeigenschaft zu verdienen“. Ueber die Stellung der alten Kirche zur Sklaverei vgl. F. Overbeck Studien zur Gesch. der alt. K. I 158f.

der durch Christus vermittelten Gleichheit aller vor Gott (I 12<sup>13</sup>. Gal 3<sup>28</sup>. Kol 3<sup>11</sup>) steht dieser Rath nicht in Widerspruch (so Rückert). Auch ist das christlich sittliche Bewusstsein in dieser Beziehung nicht über den Standpunkt des Paulus hinausgeschritten (Baur). Es ist vielmehr nur eine weitere Entfaltung desselben Princip. Aber in der Erwartung der nahen Weltumwandlung (V. 31) lässt der Apostel, wie überhaupt die bürgerlichen Verhältnisse, so auch das Sklavenwesen unangegriffen. Nicht einmal für Onesimus erbittet er im Briefe an Philem. die Freiheit. Eph 6<sup>5</sup> f. setzt das Fortbestehen der Sklaverei als selbstverständlich voraus. Dagegen leitet P. die Idee der christlichen Liebe, Einheit und Gleichheit (Phm 16. Kol 4<sup>1</sup>) hinein, — eine Idee, deren Consequenz nothwendig das Aufhören der Sklaverei ist. Eine an sich erlaubte Vertauschung der Sklaverei mit der Freiheit verbietet er übrigens nicht; aber er widerräth sie, damit nicht irdisches Trachten das christliche Leben binde.

7<sup>22</sup>. *Denn der christgewordene Slave ist ein Freigelassener Christi; gleicherweise auch* (ὁμοίως καὶ führt die ebenmässig auch hier stattfindende Umkehrung der Verhältnisse ein V. 3. 4. Röm 1<sup>27</sup>) *ist der Freie, wenn er Christ geworden, ein Slave Christi.* Jene ethische Freiheit (vgl. Joh 8<sup>36</sup>) und diese ethische Sklaverei sind freilich wesentlich identisch (Rom 6<sup>16</sup> f. Eph 6<sup>6</sup>. Kol 3<sup>24</sup>); aber Paulus giebt zur Begründung seiner Ermahnung V. 21 hier einen doppelten Gesichtspunkt der Sache an: Der christliche Sklave soll sein Verhältniss zu Christo als das eines ἀπελεύθερος Χριστοῦ\*), und das des Freien als das eines δοῦλος Χριστοῦ erkennen. Das Entscheidende ist in jedem Falle die Gewissheit der Befreiung von der Sündenknechtschaft (V. 23). — ὁ ἐν κυρίῳ κλ. δοῦλ.) *der im Herrn berufene Sklave*, d. i. der Sklave, welcher die Berufung empfangen hat, in der Gemeinschaft mit dem Herrn zu sein. Hinzugesetzt ist das sich von selbst verstehende ἐν κυρίῳ, weil es mit dem folgenden κυρίῳ nachdrücklich correlat sein sollte. Ein Gegensatz zum irdischen Herrn (Hofm.), wie Eph 6<sup>5</sup>. Kol 3<sup>22</sup>. 4<sup>1</sup> liegt hier fern. — ἀπελεύθερος mit Genit. ist hier nicht im gewöhnlichen Sinne libertus alicujus, freigelassener Slave jemandes; denn der

\*) so dass „εἰ σῶμα δοῦλον, ἀλλ' ὁ νοῦς ἐλεύθερος“, Soph. Fragm. 677. Dind. — Als ἀπελεύθερος Χριστοῦ tritt der δοῦλος ein in das Verhältniss des Patronates Christi, er ist sein libertus. Ignat. Rom 4: ἐκείνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ μέχοι νῦν δοῦλος. ἀλλ' ἐὰν πάθω, ἀπελεύθερος Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος (Lightfoot).



bisherige Herr war die Sünde (620); sondern nur: *ein Christo angehöriger Freigelassener* (vgl. *κλητοὶ Ἰησοῦ* X. Rom 16), nämlich nachdem ihn Christus aus eines andern Dienst befreit hat (vgl. Ignat. Rom 4). Dies verstand sich dem Bewusstsein des Lesers von selbst.

723. *Für einen Preis* (s. z. 620) *wurdet ihr* (meine Leser überhaupt) *gekauft* (nämlich von Christo zu seinen Sklaven); *werdet* (also) *nicht Sklaven von Menschen*, d. i. macht euch nicht, statt von Christi Willen und Dienst euer Verhalten bestimmen zu lassen, von dem abhängig, was Menschen von euch wollen und fordern. P. will hievon die Anwendung gemacht wissen auf die in der Gemeinde vorgekommene verkehrte Unterwürfigkeit gegen solche, welche wollen, dass man ihnen zu Gefallen auf ihre Anreizungen und Vorspiegelungen hin seine bürgerlichen Verhältnisse und sonstige hergebrachte Lebensführung abbrechen und ändern solle. Diese bestimmtere Tendenz der an sich allgemeinen Warnung wird durch V. 24 an die Hand gegeben. Dergleichen Zumuthungen und Verführungen, zum Theil etwa in schwärmerischer Ueberspannung, müssen allerdings in Korinth unter Umständen, die wir nicht näher kennen, vorgekommen sein, weil sonst der ganzen ausführlichen Mahnung V. 17—24 die concrete Unterlage fehlen würde. Viel zu unbestimmt ist's daher, wenn Chrys. u. Theophyl. meinen, P. verbiete überhaupt Menschengefälligkeit und Folgsamkeit gegen unsittliche Forderungen, — und Theodoret, er befehle, *μὴ δουλοπρεπεὶς ἔχειν φρόνημα*. Dass *ἀνθρώπων* den Paulus, Kephas, Apollos u. s. w. meine (Rück.), und dass wesentlich dasselbe zu denken sei, was 321 mit *μηδεὶς καυχᾶσθω ἐν ἀνθρώποις* gesagt war (Hofm.), liegt nicht in dem Zusammenhange \*).

724. Zum Schlusse der ganzen Digression noch einmal der entscheidende und allgemein geltende Grundsatz für die Beurtheilung der christlichen Lebenslage (*ἐν ᾧ* etc.: in welchem Verhältnisse, in welcher äusseren Lage u. s. w.), und zwar mit der religiösen Verstärkung: *παρὰ θεῶ*, welches jenes *ἐν τούτῳ μένειν* nach seinem religiös sittlichen Charakter bezeichnet. Jenes äussere Verbleiben soll so sein, dass man dabei innerlich bei Gott (dem Berufenden) verbleibt. Dieses

\*) Des Paulus Rath und Warnung giebt eine bestimmte Richtlinie für die Behandlung socialer Nothstände. „Christlich-social“ ist das Evangelium nicht durch Weltverbesserungsexperimente, sondern insofern die Befreiung des inneren Menschen zum Ergreifen der Herrlichkeit der Gotteskinder die Bahn frei macht für die Bethätigung der Bruderliebe, in welcher der christliche Charakter sich entfaltet und behauptet.

ethische Verhältniss der Gemeinschaft ist durch *παρά* örtlich versinnlicht („a Deo non recedens“, Estius). Die gewöhnliche Fassung: *coram Deo* (Calvin), *Deo inspectante* (Grot.), das wäre: *perpetuo memores, vos in ejus conspectu versari* (Beza, vgl. de Wette), würde dem gangbaren Ausdrucke *ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ* entsprechen.

7<sup>25</sup>—40. Erwiderung auf weitere Anfragen des Gemeindeschreibens. Von Ehelosigkeit, Verheirathung der Jungfrauen und Wiederverheirathung\*). Je tiefer die hier aufgeworfenen Fragen in praktische Verhältnisse einschnitten, desto schwieriger war ihre Erledigung, zumal

\*) Zur Textkritik: V. 28. Für *γῆμης* haben **ΝΒΡ** *γαμήσης*. Da A *γαμήση* hat und DEFG das glossematische *λάβης γυναῖκα*, so ist für *γαμήσης* die Autorität überwiegend; *γῆμης* entstand aus dem Folgenden. — V. 29 (vgl. Reiche I. 178f.). *ὅτι* nach *ἀδελφοί* (gegen **ΝΑΒΚΛ** Minusk. Syr. p. Vulg. Eus. al.) ist exegetischer Zusatz. — Für die unzureichend beglaubigte LA.: *τὸ λοιπὸν ἐστὶν* haben FGH Vulg. Tert. Ambrstr. al. *ἐστὶ*. *λοιπὸν ἐστὶν*, **ΝΑΒΔ\*** (*ἐστὶ λοιπὸν*), Pesch. Copt. Arm. griech. u. syr. KV. *ἐστὶ τὸ λοιπὸν*. Letztere LA. ist daher vorzuziehen. Ueber die Interpunction entscheiden innere Gründe. — V. 31. *τὸν κόσμον*, nach **ΝΑΒ** auch D\*FG 17, welche aber *τοῦτον* zusetzen. Der Dativ *τῷ κόσμῳ* ist Correctur nach dem gewöhnlichen Gebrauche, *τοῦτον* (*τοῦτῳ*) aber Zusatz aus dem Folgenden. — V. 32. 33. 34. Für *ἀρέσει* ist *ἀρέση* zu lesen nach **ΝΑΒCDEFG** 21. 46. Eus. al. — (Vgl. Reiche I. 184f.) In V. 34 herrscht eine alte Verwirrung des Textes in Wiederholungen, Umstellungen und Zusätzen, die durch die Möglichkeit verschiedener Wortverbindung gesteigert wird. Die lectio recepta hat nach occidentalischen Zeugen *μεμέρισται ἡ γυνὴ καὶ ἡ παρθένος· ἡ ἄγαμος μεμυνηὶ τὰ τοῦ κυρίου . . .* Dafür **ΝΑΒDgr.\*P** Minusk. Vulg. Syr. sch. Euseb. Hieron. *καὶ μεμέρισται*, ferner **ΝΑΒDcFGP** al. Vulg. Pesch. Euseb. Theod. Cyp. (sic et mulier); *καὶ ἡ γυνή*, wozu **Ν\*Α\*ΒFP** Vulg. Copt. Euseb. Ambros. Hieron. *ἄγαμος* fügen. Ebenso erhält *παρθένος* den Zusatz *ἡ ἄγαμος* in **ΝΑDEF** Pesch. KV (vielleicht mit Rücksicht auf die Führung einer jungfräulichen Ehe V. 29), während derselbe in BP Minusk. Vulg. Copt. Euseb. Ambros. Hieron. wegfällt. Die Citate der KV. schwanken übrigens ebenso wie die LA. der Cod. Vgl. Hieron. adv. Jovin 1, 7 b. Tisch. VIII. Aus dem beigebrachten Material ergibt sich als bestbeglaubigte Textgestalt: *καὶ μεμέρισται καὶ ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος (ἡ ἄγαμος) μεμυνηὶ . . .* (So mit Beibehaltung des zweiten *ἡ ἄγαμος* Lachm., ohne dasselbe Westc.-Hort). Ueber die Beziehung der Glieder hat die Exegese zu entscheiden. — *τὰ τοῦ κόσμου*) fehlt nur bei B. und b. Tert., was aber Buttm. StKr 1860 370) billigt. — V. 37. *ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἑδραῖος* ist gegen *ἑδραῖος ἐν τῇ καρδίᾳ* entscheidend bezeugt, wogegen die Auslassung von *ἐδρ.* und von *αὐτοῦ* unzureichend beglaubigt ist. Was namentlich das bei FG It. Aeth. Arm. fehlende *ἑδραῖος* betrifft, so erschien es als nach *ἐστηκεν* dem Sinne nach entbehrlich und wurde deshalb weggelassen. — *ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ τηρεῖν* haben **ΝΑΒΡ**; *ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ τοῦ τηρεῖν* dagegen DEFGKL It. Vulg. Basil. Theod. al. Letztere LA. ist

Paulus auf sein eigenes Urtheil angewiesen ist (V. 25). Bei seinen Entscheidungen ist besonders bemerkenswerth, dass er nichts über eine höhere Vollkommenheit des ehelosen Standes an sich sagt, sondern mit Rücksicht auf die Individualitäten das Für und Wider schlicht erwägt. Für diese Erwägungen ist die gleichfalls den concreten Umständen Rechnung tragende Einschränkung V. 8. 9 nicht zu übersehen. Der Abstand von der späteren kirchlichen Schätzung der Ehelosigkeit tritt besonders deutlich in der Art hervor, wie Methodius (*Convivium decem virginum* Rom 1656 79f.) zwar cap. 7 besonnen auffasst, nichts desto weniger aber den jungfräulichen Stand idealisirt und verherrlicht. V. 25. δέ) fortführend. — παρθεένων) Nach dem unmittelbar folgenden scheint sich auf beide Geschlechter zu beziehen (vgl. τ. ἀγάμοις V. 8). Doch gestattet dies weder der Zusammenhang (V. 34. 36. 37), noch der Sprachgebrauch. Denn an Stellen wie Apoc 14<sup>4</sup>, Oecum. Quaest. Amphil. 188, Nonn. Joh 19<sup>26</sup>, Fabric. Pseudepigr. V. T. II. 92. 98, auch Arist. Eq. 1302, Jakobs Anthol. Palat. 15 ist es *jungfräulich*, und die Bedeutung Jungeselle im eigentlichen Sinne ist bei Griechen mindestens sehr zweifelhaft. Auch ist nicht von einer besonderen Klasse gottgeweihter Jungfrauen die Rede (Orig., Hieron. Adv. Jov. 1, 7 u. a. KV., vgl. darüber Edwards). Man muss daher annehmen, dass Paulus unwillkürlich, da er Missverständniss nicht zu fürchten braucht, die Frage verallgemeinert. — γνώμην) *Ansicht, Gutachten*. Es unterscheidet sich als subjectiver Rathschlag von ἐπιταγή, dem Befehl der zustehenden Autorität. Daher bezeichnet es auch die Anträge, welche in den Versammlungen, bei denen die Entscheidung stand, gestellt wurden. Zu γνώμ. δίδωμι (II 8<sup>10</sup>) s. Beisp. b. Heinrich I 204. Kypke II 205 \*). — πιστός) *zuverlässig, d. i. vertrauenswürdig* (4<sup>17</sup>. ITim 4<sup>9</sup>), weniger zutreffend erscheint das allgemeine *treu*

daher überwiegend beglaubigt, zumal für ἰδίᾳ statt αὐτοῦ in dem vorhergehenden ἰδίῳ θελήματος sich eine Veranlassung darbietet. Aber das τοῦ vor dem Infinitiv ist wohl durch Augenfehler veranlasst. — Statt ποιεῖ haben (wie auch das zweite Mal V. 38) NAB 6. 17. Copt. ποιήσει. Beim Mangel innerer Gründe sind diese Zeugen, da ihnen die occidental. Msc., die Väter und fast alle Vers. abgehen, zu schwach. — V. 38. Gegen ὁ γαμίζων τὴν παρθένον ἑαυτοῦ haben N<sup>AP</sup> Min. KV ὁ γ. τὴν ἑαυτοῦ παρθένον. ἐγαμίζων (ἐγγαμίζων) ist eine Gelehrtencorrectur. — Statt ὁ δέ lies καὶ ὁ nach entscheid. Zeugen, der Gegensatz veranlasste ὁ δέ. — V. 39 νόμῳ nach δέδεσται (gegen N\*ABD\*Fa Minusk. u. v. Vers. u. Väter) ist wohl eine durch Röm 7<sup>2</sup> veranlasste Glosse.

\*) Diese Stelle wird zur Stütze der Lehre von den consilia evangelica im Unterschiede von den praecepta legis von der katholischen

(im Dienste Christi; so Rück., Ewald), am wenigsten die Deutung *gläubig*, wie Hofm., Holsten will. Dass Paulus ein ἀξιόχρεως σύμβουλος ist (Theodoret), verdankt er der Erbarmung Christi, indem er sich bewusst ist, ohne die gnadenreiche apostolische Berufung, Erleuchtung und Hülfe Christi würde ihm jene Eigenschaft, durch welche seine γνώμη ihr Gewicht erhält, abgehen. Vgl. auch V. 40. Gal 1<sup>15</sup>. Daher: ὥς (quippe) ἡλεημένος etc. Godet construirt ohne exegetischen Untergrund aus dieser Stelle einen Unterschied zwischen specifisch apostolischer und allgemein christlicher Inspiration. — Das Passiv ἡλεημένος wie Röm 11<sup>30. 31</sup>.

7<sup>26</sup>. Bei der Ausführung seines Thema's de virginibus verfährt Paulus so, dass er bis V. 35 zunächst im allgemeinen beiden Geschlechtern das Ledigbleiben räth, und dann erst ausschliesslich von den Jungfrauen handelt bis V. 38. — οὕν) also, führt dem V. 25 Gesagten zufolge nun die γνώμη ein. — ἀνθρώπων) geht, wie die weitere Ausführung V. 27 f. beweist, nicht etwa bloss auf die Jungfrauen (Hofm.), von denen es ohnehin ein ungeschickter Ausdruck wäre\*); ob er aber beide Geschlechter meine oder, wie V. 1, nur den Mann, hängt von der Erklärung des schwierigen Satzes ab. — οὕτως) so, wie er ist. So zu sein, wie man ist, erachtet Paulus für angemessen und heilsam (καλόν wie V. 1), nicht schlechthin und an sich, sondern weil die Parusie nahe, noch näher also die derselben vorangehenden allgemeinen Calamitäten seien, die dolores Messiae, (Mt 24<sup>8</sup>), die durch eine Veränderung der Lage vermehrt werden müssen. Diese sind die *einstehende* (3<sup>22</sup>), d. i. die bereits im Eingetretensein begriffene, unmittelbar bevorstehende Noth. Vgl. II Th 2<sup>2</sup>. Mt 24<sup>19</sup>. Die Verfolgungen (Pott, Hofm. nach Aelteren) sind nur ein Theil derselben. Daher ist auch ἐνεστῶσαν nicht in ausschliesslichem Sinne *gegenwärtig* zu nehmen, wie 3<sup>22</sup>. Rom 8<sup>38</sup>. Die ehe-lichen Sorgen und Leiden aber sind gar nicht gemeint (siehe V. 39 f.), wogegen schon θλίψιν V. 28 u. V. 31 zeugt. Vgl. vielmehr τῇ ἐνεστώσῃ ἀνάγκῃ III Mkk 1<sup>16</sup>: *der eingetretenen Noth*, u. Gal 14. — Der Satzbau bietet dadurch Schwierigkeit, dass das zweite Versglied, das als Grundangabe für das erste

---

Dogmatik missbraucht. Vgl. dazu Conf. Aug. art. 28<sup>12. 54</sup>. Luther Catech. maj. § 197. — Aus der Art, wie Paulus hier die ἐπιταγή κυρίου einführt (ich besitze für diese Frage keine), lässt sich erschliessen, dass er eine Sammlung von Herrengeboten zur Verfügung hatte.

\*) ἄνθρωπος als Femin. entspricht bekanntlich bei Griechen gewöhnlich unserm gemeinen Ausdruck: „das Mensch“.

zu fassen am nächsten liegt, keinen Grund, sondern eine Wiederholung enthält, wenn *ὅτι* *dass* heisst. Meyer, der so erklärt, hält die Aussage für anakoluthisch, so dass *τοῦτο*, zu *νομίζω* gehörig, das folgende *καλὸν ὑπάρχειν οὕτως εἶναι* vorbereite (vgl. Rom 23. Kühner II § 469, 3), dann aber *ὅτι καλόν* etc. die Inhaltsangabe des *νομίζω*, statt sie einfach mit *ἀνθρώπων τὸ οὕτως εἶναι* zu vollenden, noch einmal, und zwar mit *ὅτι*, welches statt der Infinitivstructur eintritt, von vorne anhebe. Es sei eine Verwirrung des Ausdrucks, in die Paulus beim Dictiren leicht gerathen konnte, indem er nach der Grundangabe *διὰ τ. ἐνεστ. ἀνάγκ.* ausser Acht liess, dass er bereits *καλὸν ὑπάρχειν* gesagt hatte. Er übersetzt: *Mein Erachten also ist dies, dass es gut sei wegen der eintretenden Noth, — dass es gut sei [erachte ich] einem Menschen, in solcher Lage zu sein* (Edwards, Schmiedel). Jedoch ist die Annahme einer solchen Verwirrung in einem so kurzen Satze unwahrscheinlich. Ausserdem lässt sich aus *περὶ τῶν παρθένων* V. 25 keineswegs kurzweg folgern, das allgemeine *τὸ οὕτως εἶναι* müsse *unverheirathet sein* bedeuten; denn man erwartet ja gerade für die *παρθένοι* einen bestimmten Rath. Diese Anforderung wird auch durch Holsten's Deutung nicht erledigt, der in *τοῦτο* einen Satz vertreten sieht, welcher dann mit dem explicativen *ὅτι* eingeleitet sei und durch die Sentenz: *καλὸν ὑπάρχει διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην* beurtheilt werde. Eher wird man ihr gerecht, wenn einmal das zweite *ὅτι* als dem *τοῦτο* correspondirendes Relativpronomen zu verstehen ist, was sprachlich erlaubt ist (Winer <sup>7</sup> § 5, 12), sodann in diesem Relativsatz ein Rückweis auf die Maxime V. 1 liegt. Derselbe ist hier, wo P. wiederum an die Anfrage der Gemeinde anknüpft (*περὶ*), nicht auffällig. Danach ist zu übersetzen: *Ich meine also, dies sei heilsam (den Jungfrauen) um der eintretenden Noth willen, was einem Manne heilsam ist (V. 1), nämlich so sich zu verhalten. "Ἀνδρῶπος* bezieht sich dann nur auf das männliche Geschlecht. So im wesentl. Heydenreich und de Wette, der *τοῦτο* gleich *παρθένον εἶναι* und dann *ὅτι* „weil“ erklärt: *weil es überhaupt dem Menschen gut ist, unverheirathet zu sein*\*). Jedoch das „überhaupt“ wäre eingetragen und würde doch nothwendig zu sagen gewesen sein, da ohne dasselbe der Beweis als ein idem per idem herauskommt. Der Zusammenhang wird klar, wenn *τὸ οὕτως εἶναι* allgemein die Lage, in der sich jeder der in Betracht

\*) Vgl. Erasm., Castal., Calvin, Godet. Auch Beza stimmt damit in der Erklärung von *τοῦτο*, fasst jedoch *ὅτι καλόν* etc. wieder-aufnehmend.



kommen eben befindet, kennzeichnet, so dass P. nicht bestimmt die Ehelosigkeit anrath, sondern das Festhalten des bestehenden Verhältnisses (s. V. 24). Demgemäss hält er dafür

727, die Verlobten sollen verlobt und die Ledigen ledig bleiben. Das Verlöbniß hatte bindende Kraft (Pauly RE. Matrimonium); *γυνή* heisst mit nichten bloss Ehefrau; erst der folg. V. kommt auf die Eheschliessung zu sprechen. (Gegen Meyer). — *γυναικί* Dativ. communionis wie Rom 72 und sonst. — *λέλυσαι* nicht: ein Geschiedener bist du (Mosh.), sondern: *los, ledig, unabhängig bist du von einem Weibe*. Vgl. Xen. Cyr. 1, 1, 4, wo *λέλυσθαι ἀπ' ἀλλήλων* gleich *αὐτόνομα εἶναι* ist. — Der Satzbau wie V. 18.

728. Der entgegengesetzte Fall. Paulus entscheidet nach der Opportunität. *Ὅυχ ἡμαρτες*) *Falls du aber auch geheirathet haben wirst, so hast du damit nicht gesündigt*. Buttmann 172. Es ist der gnomische Aorist. Unrichtig auch hier (vgl. z. V. 11) Hofm.: *ἐὰν δὲ καί* sei: *wenn aber bereits wirklich*. — *γῆμῃ ἢ παρθ.*) Hier wie ITim 511 steht nicht *γαμῖσθαι* (V. 39), sondern *γαμῖν* zwar vom Weibe (s. z. V. 39), aber nicht sprachwidrig, da kein Accus. dabei steht. Vgl. Fritzsche ad Marc. 424. — *τῇ σαρκί* nicht im ethischen Sinne, sondern (vgl. Gal 413) für den materiell sinnlichen Theil des menschlichen Wesens. Solchen Leiden (Hunger, Blösse, Krankheit, Misshandlung, Vertreibung u. s. w.) ist der Verheirathete in schweren Zeiten zu besonderem Wehe ausgesetzt. Ob es aneignender Dativ sei (*Bedrängniß für das Fleisch*; II 127. Bernhardt 88), oder zum Verbum gehörig, ist nicht zu entscheiden. — *ἐγὼ δὲ ὑμ. φείδομαι*) *ich aber meines Theils verfare schonend gegen euch*, indem ich euch das Ledigbleiben rathe, durch welchen Rath im Falle der Befolgung ich euch solche *θλίψις* erspare.

729—32. Dieser Entscheid wird in Fortführung der Gedanken von V. 18—24 durch die Vergegenwärtigung der religiösen Weltlage erläutert. *τοῦτο δὲ φημι*) vgl. 1550. Arr.-Epikt. III. 24, 22 (*λέγω δὲ τοῦτο* 112): *das aber sage ich*, das habe ich im Sinn und spreche es aus. *δέ* führt zu etwas über, womit P. („wie weissagend“, Ewald) dem Rathe, welchen er zur Verschonung der Leser gegeben hat, desto mehr Eingang zu verschaffen gemeint ist. — *ὁ καιρός*) *der bis zur Parusie noch währende Zeitlauf*, in dem die *ἐνεστώσα ἀνάγκη* sich vorbereitet und eintritt, nicht überhaupt die irdische Lebenszeit (Calvin, Estius u. m.). — *συνεσταλμένος*) nicht *calamitosum*, auch in Stellen wie IMkk 36. 53. Philo Quod, omn. prob. liber S. 609. II Mkk 612. III Mkk 533 heisst *συστέλλω* *demüthigen, niederschlagen*, was zu *καιρός* nicht

passt), sondern *zusammengedrängt*, d. i. *kurzbeschränkt* (Plat. Leg. 3. S. 691 E. Dem. 309. 2. Lukian. Ikar. 12; vgl. *συστολή*, *Abkürzung*): *der Zeitlauf ist nur noch von kurz bemessener Dauer*. τὸ λοιπὸν ist zum Vorherigen zu nehmen (Pesch., Chrys., Theodoret, Theophyl., Beza, Grot., Godet, Edwards): *die Zeit ist forthin (in posterum, s. Fritzsche ad Matth 777) verkürzt*. Diese Verbindung ergiebt für τὸ λοιπὸν keinen müssigen und matten Sinn, da damit die bestimmte Beziehung auf die Frist, die zwischen der Gegenwart und der Vollendung liegt, gegeben ist. Andere ziehen es zum Folgenden (Tert., Cyr., Hier., Vulg., Eras., Calvin, auch Schmiedel) und zwar in dem Sinne: *ergo agendum, quod sequitur*, Estius; Luther: *weiter ist das die Meinung*. So würde der Ausdruck dunkel, und dem telischen Sinne von ἵνα fehlte seine logische Beziehung auf das Vorhergehende. Bei der Stellung von ἐστὶ vor τὸ λοιπὸν (s. d. krit. Anm.) interponiren Lachm., Tisch., Hofmann, Holsten *συνεσταλμ. ἐστίν, τὸ λοιπὸν ἵνα* etc., d. i. *der Zeitlauf ist verkürzt, damit in Zukunft u. s. w.* Solche Nachstellung von ἵνα kann aber nicht durch Eph 3<sup>18</sup>. Gal 2<sup>10</sup>. Rom 11<sup>31</sup> gerechtfertigt werden, da Eph 3<sup>18</sup> nicht hergehört, an den beiden andern Stellen aber um des Nachdrucks willen der Hauptbegriff vorschlägt. Als solcher kann aber τὸ λοιπὸν hier nur mit Willkür angesehen werden, das vielmehr nöthig erscheint, die Wahrheit, deren Abzweckung ἵνα einführt, abzurunden. Zur Sache s. Mt 24<sup>42f.</sup> — ἵνα führt die Absicht in der Ordnung Gottes zu *συνεσταλμ. ἐστὶ* ein, nicht eine Zweckbestimmung für *τοῦτο δέ φημι* (Hofmann u. a.); denn aus *παράγει γάρ* V. 31 sieht man, dass Paulus an so grosse Ziele nicht seiner Versicherung, sondern der versicherten Sache gedacht hat. Nur dies entspricht seiner religiösen Weltanschauung; II 47. 79. Rom 5<sup>20</sup>. 7<sup>13</sup>. 8<sup>17</sup>. 11<sup>31</sup>. Er sieht alles in den Heilsplan der göttlichen Regierung eingliedert. — *ἵνα καὶ οἱ ἕχ. γυν.* etc.) Sinn: damit eben jeder von seinen weltlichen Lebensverhältnissen sich innerlich unabhängig bewahre, der Beweibte nicht an das eheliche Verhältniss, der Weinende nicht an seine Trübsal, der Fröhliche nicht an sein Glück, der Handeltreibende nicht an seinen Erwerb, der Weltbrauchende nicht an seinen Weltgebrauch die sittliche Freiheit der christlichen Herzens- und Lebensstellung verliere. Gegenheil dieser Unabhängigkeit: Lk 14<sup>18—20</sup>. Da klebt das Herz an den zeitlichen Dingen als an seinem Schatze, Mt 6<sup>21</sup>. Aus der richtigen Beziehung von ἵνα ergiebt sich, dass Paulus weder Vorschriften geben („die Beweibten sollen sein, als wären sie unbeweibt“, Rückert), noch die Unsicherheit zeitlichen Besitzes schildern will (Schmiedel). — καὶ οἱ ἕχοντες

γυν.) auch die Beweibten. Dieses καί hebt den ersten Punkt besonders hervor, weil es auf denselben vornehmlich ankam; die folgenden καί sind das einfache und. — οἱ ἀγοράζ. ἄς μὴ κατέχ. die Kaufenden wie nicht Besitzende (II 610), nämlich dessen, was sie kaufen. — ἄς μὴ καταχρ.) kann wie *abuti* sowohl heissen: *wie nicht Missbrauchende* (Syr., Tert., Theodoret, Theophyl., Luther, Beza, Corn. a Lap. u. a.), als auch: *wie nicht Gebrauchende* (Vulg., Calvin, Grot., Estius, auch Rück., de Wette, Godet). Vgl. 9<sup>18</sup>. Oft so bei Griechen, s. Krebs 291. Loesner 280f. Letzteres wird durch die Analogie der vorherigen Sätze verlangt. Das Compos., welchem nicht der Sinn des „Eigenbeliebigen“ (Hofm.) zuzutragen ist, dient nur dem stärkern Hervortreten des Begriffs. Nicht einmal im Sinne des *Aufbrauchens*, *Ausnutzens* (Holsten, Schmiedel) ist καταχρ. zu nehmen, weil diese sprachlich begründete Fassung (Diog. L. 5, 69. Lys. S. 153, 46. Isokr. S. 55D) nur eine Schwächung des Gegensatzes ergibt, welche dem Verhältnisse der übrigen Gegensätze entgegen ist. — χρῆσθαι im Sinne von *uti* mit Accus. (s. d. krit. Anm.) findet sich im NT nur hier, selten in der späten Gräcität (Schaeff. ad Greg. Kor S. 691). S. auch Bornem. Acta apost. I. S. 222. Doch findet sich καταχρῆσθαι öfter mit Accus. in jenem Sinne (Lukian. Prom. 4. Plut. Demetr. 23), und der Gedanke an das Compos. kann den Accus. veranlasst haben. Vgl. Buttmann 157f. — παράγει γάρ) Der religiöse Grund für diese Gesinnung. Der Satz ist nicht mit θέλω δὲ — εἶναι V. 32 zusammenzunehmen als Begründung der καὶ οἱ χρώμενοι u. s. w. Denn das Vorhergehende enthält ebensowenig eine Ermahnung, als ἵνα V. 29 von τοῦτο δὲ φημι abhängig ist. *Denn es vergeht die Gestalt dieser Welt.* Das Präsens παράγει veranschaulicht den Process: *ist im Vergehen begriffen*, jenem καιρὸς σννεσταλμ. V. 29 entsprechend; τὸ σχῆμα, *habitus*, d. i. status externus, ist ein Theaterausdruck. S. Wetst. Nicht die irdische Vergänglichkeit im allgemeinen ist gemeint (Theodoret zu II 318: τὸ δὲ σχῆμα εὐδιάλυτον χρεῖμα, vgl. auch Hofm., Edwards), sondern der Ablauf des αἰὼν οὗτος, dessen Ende die Weltkatastrophe der Parusie, die Umwandlung der Weltform, und somit ihres ganzen zeitlichen Wesens zum neuen Himmel und zur neuen Erde ist. Rom 8<sup>19</sup>f. II Pt 3<sup>10</sup>. I Joh 2<sup>17</sup>. Mt 5<sup>18</sup>. Der Ausdruck malt anschaulich die Veränderung der Scene (Eur. Ion. 166. Lukian. Herm. 86). Die eschatologische Fassung fordert V. 26. 29 und die endgeschichtliche Weltanschauung des NT überhaupt. — θέλω δὲ etc.) die aus dieser Sachlage entspringende Absicht des Ap. Vgl. ἐγὼ δὲ ἵμ. φεῖδομαι V. 28. — τί τοῦ κυρίου

(die Sache Christi) wird durch das Folgende näher bestimmt. — Die Lesarten ἀρέσει wie er gefallen werde und ἀρέσῃ wie er gefallen solle (Fritzsche ad Marc. S. 350) sind dem Sinne nach gleich passend.

7<sup>33. 34.</sup> Nach der Erläuterung V. 29—32 nimmt der Apostel die Ratschläge wieder auf, und zwar dem Charakter der γνώμη gemäss (V. 25) in persönlicher Fassung. Er lässt sich dabei von der Erfahrung leiten, dass die Pflichten und Sorgen der Ehe das Gemüth mehr in Anspruch nehmen als jedes andere irdische Verhältniss. Daher ist er geneigt, im Hinblick auf den καιρὸς συνισταμένος die Ehelosigkeit vorzuziehen. Es ist dabei nicht zu vergessen, dass er eine Erfahrung von dem Segen der christlichen Ehe in der unruhewollen Zeit der Gemeindegründung kaum gewinnen konnte. V. 33 schildert die Stimmung und Art des ἄγαμος und des γαμήσας, V. 34 die Willensrichtung der Ehefrau und der rechten Jungfrau. Die beiden Stichworte μεριμνᾶν und ἀρέσκειν erhalten in den Antithesen einen entgegengesetzten Inhalt. — V. 34. Die Erklärung schwankt je nach der LA. Wird καὶ μεμέρισται mit dem Vorhergehenden verbunden, so schildert es den erfahrungsmässigen Zustand der Verehelichten, die Wirkung, welche das eheliche Leben auf ihn ausübt: *divisus est, er ist zwiespältigen Sinnes* (s. Ewald, Heinrici, Edwards, die Texte von Lachm. u. Westc.-Hort). Zum Sprachgebrauch von μερίζεσθαι s. 113 und Reiche Comment. crit. I. S. 195. Es heisst: in verschiedene Strebungen, Meinungen, Parteistellungen getheilt werden (Mt 12<sup>25. 26.</sup> Mk 3<sup>24—26.</sup> Polyb. 8, 23, 9. Herodian. 3, 10, 6. 4, 3, 3). Nahe steht dem Sinne nach dieser Fassung Meyer, obwohl er κ. μεμερ. zum Folgenden zieht: *Getheilt ist auch das Weib und die Jungfrau*, d. h. sie gehen in ihren Interessen auseinander, sind in dem was sie sorgen geschiedene Theile, personae, quae diverse trahuntur. Vgl. Theodoret, Theophyl.: οὐ τὴν αὐτὴν ἔχουσι φροντίδα, ἀλλὰ μεμερισμένοι εἰσὶ ταῖς σπουδαῖς, καὶ ἡ μὲν περὶ ἄλλα σπουδάζει, ἡ δὲ περὶ ἄλλα. So übernimmt κ. μεμερ. den Gedanken des verschiedenartigen μεριμνᾶν auf das Folgende. (Vgl. auch Godet, Schmiedel, die μεμέρισται allein mit ἡ γυνή verbinden wollen). Jedoch ist solche Uebertragung nicht erforderlich, da der folgende Gegensatz einer vorläufigen Einführung nicht bedarf, wogegen allerdings die Ausführung an Gewicht und Nachdruck gewinnt, wenn auf die thatsächliche Folge des verkehrten Trachtens des Verehelichten mit offenem Worte hingewiesen wird. Will man aber erklären, als stände διαφέρουσιν ἀλλήλων: *es ist ein Unterschied* (Chrys., Luther, Grot., Mosh. al.), so erhält man einen allgemeinen

und leeren Gedanken, der durch den Sprachgebrauch nicht gestützt ist, oder man ist gezwungen, mit Holsten anzunehmen, dass die Scheidung der Kategorie Jungfrau und Ehefrau die Absicht habe, grundsätzlich die Ehefrau auf die Seite der Welt, die Jungfrau auf die Seite des Herrn zu stellen. Aber hier handelt es sich, wie überhaupt in der ganzen Abhandlung, um relative Werthe und um Abwägung der Umstände; vgl. V. 35. — Gegen Meyer's Erklärung spricht der Singul. *μεμέρ.* nicht, weil es an der Spitze steht und *ἡ γυνή κ. ἡ παρθένος* das weibliche Geschlecht wie eine Gesamtheit umfasst mit zwei Hälften. Vgl. Kühner<sup>3</sup> II § 370, 1. Buttmann 110 f. Die Fassung der Aussage bleibt schwierig und die Gleichheit der Ausdrücke in den Antithesen konnte leicht zu Irrungen führen. Charakteristisch ist hierfür besonders, dass *ἡ ἄγαμος* in den Msc. bald fehlt, bald hinter *ἡ γυνή* und auch hinter *ἡ παρθένος* steht. Am besten tritt der Gegensatz der zwiespaltigen und der einträchtigen Gesinnung heraus, wenn der Text lautete: *πῶς ἀρέσει τῇ γυναικαί (καὶ μεμέρισται)· μεμέρισται καὶ ἡ γυνή. ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος μεριμνᾷ* u. s. w. — *ἵνα ἡ ἁγία* etc.) Vgl. II 71. Diese sittliche Gottgeweihtheit ihrer ganzen Person (*σῶμα* — *πνεῦμα*, vgl. zu 211f.), die sie erstrebt, ist das explicirte *πῶς ἀρέσει τῷ κυρίῳ*. Schwerlich hat P. den letzteren Ausdruck möglicher Missgedanken wegen vermieden (Hofm.), was bei der Heiligkeit der Idee *ἀρέσκειν τῷ κυρίῳ* auf eine Prüderie hinaus käme, die ihm unähnlich ist.

Anmerkung. Die Rathschläge des Paulus treffen mit Anschauungen des Epiktet zusammen. Den Philosophen führt das Princip einer strengen Scheidung von *τὰ ἐφ' ἡμῖν* und *τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν* zum Abrathen von der Ehe, die in mannichfache Sorgen verstricke. Arr.-Epikt. III 22, 67 f. Vgl. besonders § 69: *τοιαύτης δ' οὐσης καταστάσεως, οἷα νῦν ἐστίν, ὡς ἐν παρατάξει, μὴ ποτ' ἀπερλσπαστον* (vgl. V. 35 *ἀπερσπάστως*) *εἶναι δεῖ τὸν Κυνικὸν ὅλον πρὸς τῇ διακονίᾳ τοῦ θεοῦ, ἐπιφοιτᾷν ἀνθρώποις δυνάμενον, οὐ προσδεδμενὸν καθήκουσιν ιδιωτικοῖς οὐδ' ἐπιπεπλεγμένον σχέσεσιν, ἃς παραβαίνων οὐκέτι σώσει τὸ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ πρόσωπον, τηρῶν δ' ἀπολεῖ τὸν ἄγγελον καὶ κατὰσκοπον καὶ κήρυκα τῶν θεῶν*; aber der Philosoph selbst markirt den Abstand des Wesens der von ihm erstrebten *ἀπάθεια* (Epikt. III 24: *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προσπιάσχειν τοῖς οὐκ ἐφ' ἡμῖν*) von verwandten Erscheinungen. Wenn auch andere, so meint er, alles Irdische für ein Adiaphoron halten, so thuen sie 's theils *ὑπὸ μανίας* — theils *ὑπὸ ἔθους*. Letztere aber seien *οἱ Γαλιλαῖοι* (IV 7, 6) — Die grundsätzliche Stellungnahme auch des Paulus zu praktischen Fragen wird weiter beleuchtet durch eine Aeussderung des Simplicius zu Epikt. S. 294: *οὐ τὸ ἀπλῶς ἀριστον ἐπιτηδεύειν χροί, ἀλλὰ τὸ τῶν ἡμῖν σύμ-*



μετρον ἄριστον· οὐδὲν γὰρ ἐν ἀσυμμέτροις ὑποδοχαῖς ἐπιγίνεται . . . . καλλὸν . . . ἐν ὑφειμένῳ προσώπῳ εὐδοκμεῖν περικρατοῦντα τοῦ προσώπου καὶ ὑπερβάλλοντα αὐτὸ ἢ ἐν ὑπερέχοντι ἀσχημονεῖν, ἀπολειπόμενον τῆς ἀξίας αὐτοῦ.

735. Τοῦτο) geht auf die V. 26—34 enthaltene Empfehlung des Ledigbleibens. — πρὸς τὸ ὑμ. αὐτ. συμφ.) zu euerem eigenen Nutzen, nicht im Interesse meiner persönlichen Meinung. Der Genit. bei dem substantiven συμφέρον wie 10, 33. — οὐχ ἵνα etc.) negative und positive Näherbestimmung des πρὸς — συμφ. Eine Schlinge überwerfen ist ein ursprünglich von der Jagd (unwahrscheinlicher: vom Kriege) entlehnter bildlicher Ausdruck des Gedankens: unfrei machen (bindenden Bestimmungen unterwerfen), wie das die κωλύοντες γαμεῖν (I Tim 43) thaten. Zum Ausdruck vgl. Prv 721, Wetst. u. Loesn. z. St. Der Sinn: *Veranlassung zu Scrupeln geben* (Billr. vgl. Bengel) entspricht dem Bilde und dem Zusammenhange weniger. — ἀλλὰ πρὸς τὸ εὖσχ. etc.) sondern um das wohlanständige und ungetheilt beim Herrn wohlverharrende (Christo getreue) Wesen zu befördern. Weizsäcker: für edle Sitte und für ungestörtes Aushalten bei dem Herrn. V. 32—34 zeigt, dass dies nach des Apostels Erfahrung eher bei dem ἄγαθος zutrifft, auch ist aus diesem V. ersichtlich, welche Wohlanständigkeit er hier meine, nämlich die der Hingabe an den Herrn entsprechende Darstellung des innern Lebens in der ganzen äusseren Erscheinung. Nicht bloss die Keuschheit im engern Sinn ist gemeint, sondern die ganze sittliche Reinheit und Weihe, insofern sie im Benehmen, in Rede, Gebärde, Haltung sich als die christliche Wohlgestalt des Lebens, als das ethische Decorum des Christen ausprägt. Sowohl ihre hässlichen Gegensätze, als auch ihr heiliges Wesen s. Rom 1313, 14. — Der aneignende Dativ τῷ κυρίῳ und ἀπερισπ. sind mit dem substantivirten εὐπάρ. zur Einheit des Begriffs verbunden. — εὐπάρεδρος assiduus ist sonst nicht aufbehalten. Hesych. erklärt es: καλῶς παραμένων. Es wird veranschaulicht Lk 1039: παρακαθίσασα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ. Vgl. Heinrici. — ἀπερισπ.) absque distractione, i. e. ἀνευ τοῦ μεριμνᾶν τὰ τοῦ κόσμου, Kypke II. 207. Hesych.: ἀμερίμνως, ἡσυχῶς. Gegensatz: περιέργως. Vgl. περισπᾶσθαι Lk 1040. Ueber die spätere Gracität des Wortes Lobeck ad Phryn. 415. Xen. Ages. 1, 4 hat ἀδιασπάστως. Das Adverb. schliesst sich an εὐπάρ. gradbestimmend an. S. z. 1228.

736. Das εὖσχημον zu wahren, ist der Zweck der vorhergehenden Rathschläge. Mit Rücksicht darauf, erwägt Paulus den besonderen Fall, dass durch Verweigerung oder Ver-

zögerung der Eheschliessung ein ἀσχημονεῖν eintreten könnte. Das Subject, von dem er spricht, ist der Vater, der für seine Tochter zu sorgen hat und der daran denkt: ἐν νεότητι αὐτῆς μήποτε παρακινᾷσῃ (Sir 42<sup>9</sup>). Dass die Verlobten Subject seien (so Weizsäcker), ist auch dadurch ausgeschlossen, dass der Verkehr der Unverheiratheten kein freier war. Vgl. zu V. 37. — Wenn Paulus dem Unverheiratheten den Vorzug giebt, so entfernt er sich damit sowohl von der jüdischen, wie von der griechischen Sitte. Andererseits kommt er den Vorstellungen der Korinther von dem was εὔσχημον sei weit entgegen. — ἀσχημονεῖν heisst ἀσχήμονα εἶναι (vgl. εὐσχημονεῖν = εὐσχήμονα εἶναι, Plat. Leg. 5. S. 732 C), und kann daher im activen Sinne (*schimpflich handeln, sich schimpflich benehmen*) und im passiven Sinne (*Schimpf haben*, Deut 25<sup>5</sup>. Ez 16<sup>7</sup>) erklärt werden. Erstere Erklärung ist die gewöhnliche und richtige, nämlich: *wenn jemand schimpflich zu verfahren glaubt gegen seine Jungfrau* (Tochter oder Mündel), d. h. wenn er Schande über sie zu bringen glaubt, womit ebenso die Schande des alten Jungfrauenstandes (Soph. Ant. 810f. O. R. 1492f. Eur. Hel. 291), wie der Schimpf der Verführung gemeint sein kann, welchen der Vater oder Vormund durch Verweigerung der Heiraths-Erlaubniss zu verursachen befürchtet (gegen Meyer. Vgl. auch Theodoret: ὁ δὲ τὴν ἀγαμίαν ἀνοσμίαν ὑπολαμβάνων. Theophyl.). Im passiven Sinne gefasst, käme heraus: *wenn jemand Schande zu haben glaubt hinsichtlich seiner Jungfrau* (nämlich durch Verführung oder lediges Sitzenbleiben). So Syr. (*despici*), Grot., Mosh., de Wette, Schmiedel. Allein auch abgesehen davon, dass ἀσχημ. im activen Sinne am gangbarsten ist (13<sup>5</sup>), so steht entgegen, dass ἐπί mit Acc. das ἀσχημονεῖν als Thätigkeit voraussetzt, da dessen Richtung angiebt (vgl. ἀσχημονεῖν εἰς τινα Dion. Hal. 2, 26). Dazu handelt es sich hier in erster Linie um die Art, wie der Vater seine Pflicht beurtheilt (V. 37). — νομίζει si perspecto filiae suae ingenio judicet, coelibatui non esse aptam, Calvin. — ἐὰν ᾗ ὑπέρακμ.) ist der Fall, für den jenes εἰ δέ τις ἀσχημονεῖν etc. gesetzt ist: *falls sie überzeitig ist, über den Gipfelpunkt der Jugendblüthe hinaus*. Ueber die ἀκμή selbst s. Plat. Rep. 460 E: ἀρ' οὐ σοι ξυνδοκεῖ μέτριος χρόνος ἀκμῆς τὰ εἰκοσιν ἔτη γυναικί, ἀνδρὶ δὲ τὰ τριάκοντα. Andere Altersbestimmungen b. Loccella ad Xen. Eph. 145. Vor der erreichten ἀκμή, sagt P., finde das ἀσχημονεῖν — νομίζει beim Vater oder Vormund des Mädchens nicht statt. Holsten übersetzt *überblühend* und sieht in dem Ausdruck die Andeutung von einem Uebermasse des Geschlechtstriebes (vgl. auch Schmiedel). Aber ὑπερ hat

in Zusammensetzungen nur die Bedeutung eines Ueberschreitens der gewöhnlichen Grenzen, das je nach den Umständen zu beurtheilen ist. In diesem Zusammenhange jedoch ist solche Beziehung auf etwaiges *πυροῦσθαι* nicht geboten. Zu dem bei den Alten nicht vorkommenden *ὑπέρακμ.* s. Eustath. II. α, S. 11, 31. Od. S. 1915, 29. Die Griechen haben dafür das Perf. von *παρακμάζειν* wie Xen. Mem. 4, 4, 23, oder das Adj. *παρακμαστική* wie Galen. VI. S. 312, 14. — *καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι*) nicht Nachsatz (Hofmann), sondern von *εἰ* abhängig: *und wenn es so* (nämlich dass die Jungfrau heirathe) *geschehen muss.* So tritt zu dem *εἰ δέ τις ἀσχημ.* etc. gesagten subjectiven Verhältnisse das entsprechende (nicht ungleichartige, wie Hofm. einwendet) objective Verhältniss hinzu, die moralische Nöthigung nämlich zur Gestattung der Heirath (so auch Godet). Meyer bezieht *ὀφείλει* zu eng auf das Naturell der Jungfrau, dessen Nichtbeachtung etwa zu solcher Hartherzigkeit führen könnte, wie Göthe sie in seiner „Braut von Korinth“, dieser traurig einseitigen Entstellung der Anfänge christlicher Sitte, schildert. Nach Rück. hängt κ. οὗτ. ὀφ. γίν. von *ἐάν* ab: „und sie so, d. h. ehelos bleiben muss“. Dagegen entscheidet der Indic. *ὀφείλει*; dazu wird dem *γίνεσθαι* der Begriff „bleiben“ aufgedrungen. Da sie ehelos ist, kann sie es, wenn sie bleibt, nicht werden. — *ὁ θεὸς ἐλέει ποιεῖτω* nicht: *so thue er, was ihm beliebt*, sondern: *so thue er, was er Willens ist* (seine Jungfrau zu verheirathen). Vgl. V. 37. Gut Theodoret: *τὸ δοκοῦν πραττέτω.* — *οὐχ ἀμαρτάνει*) geht, wie das Vorherige und V. 38 beweist, nicht auf die *παρθένος* (Holsten), sondern auf den Vater, welcher die Verantwortung für sie trägt. — *γαμεῖτωσαν*) nämlich die betreffende Jungfrau und der Freier. Der Plural geht nicht auf ein bestimmtes Paar, sondern auf alle in Betracht kommenden Fälle dieser Art. Vgl. V. 15: *ἐν τοῖς τοιούτοις.*

737. Der entgegengesetzte Fall: wer hingegen feststeht in seinem Herzen, eines beharrlichen und unwandelbaren Sinnes, charakterfester Gesinnung und Entschliessung ist. Vgl. 15<sup>58</sup>. Kol 123. 412. Der gehäufte umständliche Ausdruck erklärt sich aus der Schwierigkeit derartiger Entscheidungen. Bei dem Vater steht die Gewalt. Aber das Weib ist seiner Natur nach zur Ehe bestimmt (Gen 220—24). Wie verhält sich dazu die christliche Pflicht? — *μὴ ἔχων ἀνάγκη*.) ohne Zwang (objective, äussere Nöthigung) zu haben, wie jener V. 36 hat, von dem die Verhältnisse es fordern, in die Eheschliessung zu willigen. Zu *ἀνάγκη* in diesem Sinne vgl. Lk 14<sup>18</sup>. — *ἐξουσίαν δὲ ἔχει* etc.) dem *μὴ ἔχ. ἀνάγκη.*

gegenüber gestellt (δέ, *wohl aber*) als das entsprechende positive Verhältniss der freien Verfügung hinsichtlich dessen, was er selbst will. Daher sollte eigentlich das Particip. stehen, aber auch hier wechselt der Satzbau. Vgl. z. 4<sup>14</sup>. Buttmann 327f. Xen. Kyr. 8, 2, 24 (Edwards). — τοῦτο Liest man im Folgenden τηρεῖν, so wird damit das τοῦτο erklärt. (So Heinrichi. Zum Infin. vgl. I Th 43. Jac 127. Barn. Ep. 1, 4). Liest man dagegen τοῦ τηρεῖν, so ist die Beziehung von τοῦτο (die Nichtverheirathung der Jungfrau) dem Zusammenhange zu entnehmen, τοῦ τηρεῖν aber führt die Absicht des τοῦτο κέκρικεν (conclusum habet) ein: „um zu bewahren (in ihrem jungfräulichen Zustande zu behüten) seine eigene Jungfrau“. Dies ist aber nicht eine blossе Umschreibung des Nichtverheirathens (Einwand de Wette's), sondern der Ausdruck entspricht dem Verfügungsrechte, das der Vater oder Vormund über sein eigenes Kind hat; man beachte das nachdrückliche τὴν ἑαυτοῦ παρθένον. Dass der Wille der Jungfrau von Paulus gänzlich ausser Anschlag gelassen ist, kann nach der väterlichen Gewalt bei Juden (vgl. Ewald Altert. 267) und Hellenen (Herm. Privataltert. § 30, 2f.) nicht befremden \*). — καλῶς ποιεῖ im Sinne des richtigen und zu billigenden Handelns, die positive Seite des οὐχ ἁμαρτάνει V. 36, und insofern hier stärker, daher auch V. 38 im Verhältniss zu dem mit οὐχ ἁμαρτ. gleichen καλῶς ποιεῖ durch κρεῖσσον ποιεῖ vertreten.

7<sup>38</sup>. Ergebniss aus V. 36. 37. καὶ — καὶ sowohl — als auch. Wegen des Comparativs im zweiten Gliede ist der Ausdruck nicht correct. Paulus gedachte auch beim zweiten Gliede καλῶς ποιεῖ zu sagen, steigert aber dann (κρεῖσσον), um dem Verhältnisse der Prädicate οὐχ ἁμαρτ. V. 36 und καλῶς ποιεῖ V. 37 zu entsprechen. — ὁ γὰρ.) der sie (seine Jungfrau, V. 37) verheirathet (zur Ehe hinausgiebt aus seiner Familie). — κρεῖσσον) denn s. V. 34. Das Compositum ἐκγαμίζων (Mt 24<sup>38</sup>) ist bei Griechen nicht aufbehalten, wohl

\*) Dies auch gegen Holsten, welcher auf Grund „unbefangener“ Exegese ohne Stützen im Sprachgebrauch τὴν ἑαυτοῦ παρθένον von der eigenen Jungfräulichkeit erklärt, und, falls nicht der ganze V. als Glosse angesehen werden muss, wenigstens die Worte ἐξουσίαν — θελήματος streichen will, welche sich gegen die Einfügung in den Zusammenhang von V. 36 und 38 sträuben. Abgesehen von ihnen erscheint es H. nämlich möglich, die Aussage auf die Jungfrau, für welche ein anderer die Verantwortung zu tragen hat, zu deuten. M. E. wäre es mit der Streichung dieser Worte allein noch nicht gethan; καὶ τοῦτο — παρθένον stehen denselben ganz gleich. Vgl. dagegen auch Schmiedel.

aber ἐγκατέουαι, Anecd. Gr. Beckeri 259. Zur Entscheidung des Ap. bemerkt Godet: ce bien et ce mieux résumant tout le chapitre.

7<sup>39</sup>. 40. Anhang von der zweiten Ehe der Frauen, wahrscheinlich auch durch die Fragen der Korinther veranlasst. Vgl. zu V. 8. 9. — δέδεσται) sc. τῷ ἀνδρί, sie darf sich nicht von ihm trennen und einen andern heirathen. Vgl. V. 27. Rom 7 1 f. Die Allegorie dieser Stelle ist durch den hier ausgesprochenen Grundsatz verständlich. — ἢ θέλει γαμῆθῆναι) wenn sie will verheirathet zu werden. Hier also der correcte Ausdruck. Mk 10 12. Γαμεῖ μὲν γὰρ ὁ ἀνὴρ, γαμεῖται δὲ ἡ γυνή, Schol. ad Eur. Med. 593. Ueber die spätere Form γαμῆθῆναι statt der attischen γαμεῖθῆναι s. Lobeck ad Phryn. 742. — μόνον ἐν κυρίῳ) nur im Herrn, nicht ausser Christo als dem specifisch bestimmenden Urheber der neuen Eheschliessung; nur christlich, d. h. nur in christlicher Gesinnung werde sie verheirathet \*). — μακαριωτ.) glückseliger, d. i. nicht bloss verschoner von Drangsalen (V. 26. 28), sondern der durchgängigen höhern Beziehung von μακαρ. im NT gemäss, von dem beglückenden Verhältnisse, welches durch Abgezogenheit von Weltorgen und Hingabe an Christum bedingt ist. S. V. 32—34. Von grösserer himmlischer Seligkeit, welche man im Interesse des Cölibats eingemischt hat (die kathol. Theologen), ist keine Rede, auch wenn statt ἐστίν: ἔσται stände. — κατὰ τ. ἐμὴν γνώμ.) ἐμὴν mit Nachdruck apostolischen Selbstgefühls, wohl auch im Gegensatze zu abweichenden Meinungen (Holsten). — δοκῶ δὲ καλῶ etc.) so dass ich also erwarten darf, ihr betrachtet meine Meinung nicht als blosses individuelles Dafürhalten, sondern entstanden als unter dem Einfluss des auch mir wie euch (deren abweichenden Meinungen ich durch meine bewiesene Zurückhaltung gerecht geworden bin) mitgetheilten (ἔχειν) heil. Geistes. — Zu δοκῶ, mihi videor, genügt die Note des Estius: „minus dicit, plus volens intelligi“ Vgl. 4 9. — Dass in dem letzten

\*) P. scheint also das Eingehen von gemischten Ehen, sei's mit Heiden, sei's mit Juden abzulehnen. Aber es fällt auf, dass er diese einschneidende Frage nur so leicht streift. Es ist daher möglich, dass er sich damit hat begnügen wollen, mit dieser Einschränkung dem christlichen Theile zu sagen, dass er für den Fall der Eheschliessung unter allen Umständen nur von christlichen Motiven sich solle leiten lassen. In der Consequenz derselben musste ihm dann das Eingehen einer Ehe mit einem Andersgläubigen in seiner ganzen Schwierigkeit klar werden. Aber damit bleibt bestehen, dass auch in gemischter Ehe der Christ eine heiligende Kraft ausübt, s. V. 12 f. Vgl. Lightfoot u. Schmiedel. Aber das Verhältniss der Entscheidungen des Ap. zu ausserchristlicher Sitte und Recht s. Heinrici I 215 f.



Glieder ein ironischer Seitenblick auf Gegner seiner vollen Apostelgeltung (Calvin; Meyer, der sich für das ironische *δοκῶ* auf Dissen zu Demosth. de cor. 230 f. beruft), oder auf eine besondere Partei in Korinth, etwa die Petriner (Neand., Rähig. al.), oder überhaupt auf falsch geltend gemachte pneumatische Begabung (Schmiedel) zu suchen sei, erscheint eingetragen. Der Ap. hat hier allein mit der Gemeinde, und zwar unter der Anerkennung, dass auch ihre etwa abweichenden Ansichten durch den ihr verliehenen Geist Gottes bestimmt und geleitet sind, verhandelt.

Anmerkung. Wer keine Empfindung dafür hat, dass bei Erledigung von praktischen Schwierigkeiten sowohl die einzelnen Fälle zu erörtern sind, als auch das Bedürfniss nach grundsätzlicher Orientirung alles einzelnen lebendig bleibt, findet in der losen Aneinanderreihung der einzelnen Erledigungen mannichfachen Anlass zu Quellenscheidungen. Insbesondere ist V. 17—24 in Anspruch genommen, ein Abschnitt, der ebenso wie 9<sup>19</sup>—<sup>24</sup> eine grundsätzliche Legitimation der Stellungnahme zu den bestimmten Fragen bringt. Straatmann (ThP 1877 24 f.) und Baljon 57 f. setzen dieses Stück in's zweite Jahrhundert. Clemen hält es für ein Fragment des vorkanonischen Korintherbriefs (I 59). Hier nämlich verwerfe Paulus jede Veränderung der Lage, die er doch V. 15 (*χωρίζεσθω*) zugestehe. Aber warum soll der praktischen Weisheit des Apostels die Erkenntniss verschlossen geblieben sein: *exceptio firmat regulam*? Und wie es ganz seiner Weise entspricht, bei der Erledigung von Einzelfällen den Ausblick zu erweitern, beweist V. 29—31 (Godet). Völter will V. 25—40 ausscheiden, Bruins erklärt das ganze Capitel für unpaulinisch, die Verosimilia (77 f.) erkennen in dem Cap. drei sich widerstrebende Anschauungen derselben Sache, die gedankenlos zusammengearbeitet seien.

### Cap. VIII—XI.

Vom Genuss von Götzenopferfleisch und von Religionspflichten.

1) *Das Problem.* Pflicht des Gläubigen ist es, sich jeder Verunreinigung zu enthalten, die seine Gemeinschaft mit Christus stört. Die heidnische Umgebung, in welcher die Gemeinde lebte, brachte sie in mannichfache Berührung mit dem heidnischen Cultus und griff auch in die Frage der Lebenserhaltung ein. Alles in dem Macellum, dem Fleischmarkte (I 10<sup>25</sup>, Nissen Pompejan. Stud. 1877 276. Heinrici I 221 f.)

verkaufte Fleisch wurde durch einen rituellen Act den Göttern geweiht. Opfermahlzeiten aber im Tempel oder an ein Opfer sich anschliessende Schmäuse im eigenen Hause waren die gewohnte Form der festlichen Veranstaltungen (Doug. Analecta I 234f. Hermann Gottesdienstl. Altert. § 28). Daher konnten die Christen nicht nur als Gäste (10<sup>27</sup>), sondern auch zur Bestreitung ihrer Ernährung (10<sup>25</sup>) den Genuss geweihten Fleisches kaum vermeiden. Verunreinigte sie dieser Genuss? Die Gemeinde war über diese Frage nicht zur Klarheit gekommen, obwohl die aufgeklärte Mehrheit sie verneinte. Denn dieser gegenüber standen die Befangenen, die wider ihr Gewissen sich zu dem Standpunkt der andern zu erheben geneigt waren. — P. wird durch seine Entscheidungen der verwickelten Sachlage gerecht. Er erkennt die Einsicht (*γνώσις*) der tonangebenden Aufgeklärten an und hält daran fest, dass der Christ Herr aller Dinge sei (3<sup>22f.</sup>); seine Freiheit bleibt unangetastet (10<sup>23f.</sup> vgl. 6<sup>12. 13.</sup>) Aber Einsicht und Freiheit soll sich bethätigen in einer Gemeinschaft, die dem Herrn gehört. Sie muss sich also an den Zwecken rechtfertigen, denen die Gemeinschaft der *κλητοὶ ἅγιοι* dient. Daraus folgt für den freien Gnostiker als Pflicht gegen die befangenen Brüder liebevolle Rücksicht (8<sup>10f.</sup>), als Pflicht gegen Gott Ehrfurcht vor seiner Heiligkeit (10<sup>16f.</sup>).

2) *Der Gedankengang.* Die Darlegung erscheint bei einer flüchtigen Ueberschau bunt und zerstückt. P. handelt 8<sup>1—13</sup> von dem Genuss des Götzenopferfleisches, 9<sup>1—18</sup> von der Nichtausnutzung seines wohlbegründeten Rechts auf Unterhalt, 9<sup>19—23</sup> von seiner Anpassung an verschiedenartige unterwerthige Glaubensstandpunkte, und schliesst diese persönlichen Aeusserungen mit dem Bilde von dem Wettkampfe des Christen (9<sup>24—27</sup>). Es folgt eine an Erinnerungen aus der vierzigjährigen Wüstenwanderung des Volks Israel anknüpfende Warnung vor Rückfall in heidnische Sünden (10<sup>1—13</sup>). Dann kommt P. wieder auf die C. 8 begonnene Erörterung, indem er Vorschriften und Entscheidungen giebt betreffs der Theilnahme an Götzenopfermahlzeiten (10<sup>14—22</sup>) und betreffs des Verhaltens beim Genuss von Götzenopferfleisch (10<sup>23—111</sup>).

Die Erklärung des Zusammenhangs ist in verschiedener Weise versucht worden. Nach Schmiedel ist der Ap. durch eine doppelte Rücksicht in dem geraden Fortschritt der Darlegung gehemmt worden, nach Clemen u. a. ist der Abschnitt aus Paulinischen Fragmenten zusammengearbeitet, nach Heinrich erklärt sich der Aufbau in seiner Folge daraus, dass P. in freier Weise dem Beweisgange der Chrie folgt (S. 35). Schmiedel versteht mit vielfacher Bemängelung der Beweis-

führung und Ausscheidungen im einzelnen 9<sup>1</sup>—23 aus der Absicht des P., durch sein Beispiel den Kor. rücksichtsvollen Gebrauch ihrer Freiheit beim Genuss von Opferfleisch überhaupt zu empfehlen; die Entscheidungen über die Theilnahme an Opferschmäusen aber (10<sup>14</sup>—22) werden durch das Bild vom Wettkämpfer, falls es nicht später eingekommen ist (9<sup>24</sup>—27), und durch die atl. Beispiele vorbereitet. Aber diese Scheidung verkennt, dass die Fragen nach dem Genuss von Opferfleisch und nach der Theilnahme an heidnischen Gastmählern zusammengehören und gleicherweise vom Standpunkte der sittlich und religiös bestimmten christlichen Freiheit entschieden werden. Es ist ferner von P. ein Unterschied gemacht zwischen eigentlichen Cultmahlen, an denen kein Christ theilnehmen soll (10<sup>15</sup>—22), und Gastmahlen, bei denen Opferfleisch genossen wurde (10<sup>25</sup>—30). Dies gilt auch gegen Clemen, der 9—10, 22 als Fragment des verlorengegangenen vorkanonischen Briefs ausscheidet und 10, 23f. theils an C. 8 anschliesst, theils dem Redactor, der 9—10, 22 hier eingefügt hat, zuschreibt. Seine Gründe: a) C. 8 handele P. allein von der Freiheit der Christen, Opferfleisch zu essen, C. 9 setze einen andern Begriff der Freiheit voraus. Dies ist aber nicht der Fall. In dem ganzen Abschnitte handelt es sich um die Freiheit, die durch die Gnade Gottes gebunden und durch die Bruderliebe geleitet sein will (10<sup>24</sup>). P. zeigt, wie diese Freiheit in den gegebenen Fällen anzuwenden sei. b) C. 8 u. C. 10 können nicht in demselben Brief stehen; C. 8 ist die Theilnahme an Opfermahlen bedingt, 10<sup>20</sup>f. unbedingt verboten. Allein C. 8 beruht die Frage nach der Theilnahme an Opferschmäusen, die sich korinthische Christen thatsächlich gestattet hatten (8, 10), auf sich, um erst nach den nöthigen Vorbereitungen erledigt zu werden. Die eigentümliche Schwierigkeit der Lösung lag darin, dass die Ueberzeugung: *ein Götze ist nichts*, und die Zurückführung alles Götzendienstes auf dämonische Mächte (10, 20, vgl. 8, 5) mit einander bestanden. Wer jene betont, zieht die Folge, dass die Stellung zum heidnischen Cult ein Adiaphoron sei, wer diese beachtet, muss in der Theilnahme an Culthandlungen, welche Dämonen inspirierten, eine Verletzung der Religionspflicht sehen. Da nun in Korinth kein Christ anderes Fleisch haben konnte, als Opferfleisch, — denn an die Möglichkeit, durch Vermittelung der Juden etwa „geschächtetes“ Fleisch zu bekommen, denkt P. nicht, — so konnte P. nach Lage der Sache nur casuistische Entscheidungen geben, welche die zarte Linie zwischen der Religionspflicht und den thatsächlich gegebenen Verhältnissen klar zogen und die Grundsätze für diese Entscheidungen

sicher stellten. Dadurch ist die scheinbar abschweifende Beweisführung veranlasst, die der Ap. zugleich benutzt, um die Motive seines Handelns (C. 9) zu beleuchten. Der Gang derselben entspricht in den wesentlichen Stücken der Beweisführung der Chrie. 81—13 enthält die *propositio cum rationibus* und das *contrarium*, C. 9 ein doppeltes *simile*, dessen Ausführung durch apologetische Rücksichten bedingt ist, 101—13 *exempla*, worauf an Stelle der *conclusio* die endgültigen Entscheidungen folgen (1014—111). Dieselben treffen in den Grundsätzen durchaus mit den Erwägungen von R. 14 zusammen (vgl. bes. V. 14. 17. 20)\*).

Anmerkung. Das sogenannte Aposteldecret, das von judenchristlicher Seite die Bedingungen für ein Zusammenleben mit Heidenchristen bestimmt, gebietet ἀπέχεσθαι τῶν εἰδωλοθύτων = τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων — Act 1520. 28. Der letztere Ausdruck beweist, dass an eine Verunreinigung durch Bethheiligung an heidnischen Mahlen oder an Götzenopfermahlen zu denken ist. Das Subst. ἀλισγημα ist vor Act 1520 nicht nachweisbar, ἀλισγέω aber dient den LXX zur Uebersetzung von חָסַר (Mal 17. 12). Dan 18: ὡς οὐ μὴ ἀλισγηθῇ ἐν τῇ τραπέζῃ τοῦ βασιλέως. Hesyeh. erklärt ἀλισγηθῇ durch συνεστιαθῇ, ἡλισγημένους durch μεμολυσμένους, ἡρτυμένους. Es bezeichnet die Verunreinigung durch Verkehr oder Genuss und ist im Zusammenhange mit den jüdischen Reinigungsvorschriften zu verstehen. — P. nimmt auf dies Aposteldecret keine Rücksicht, aber tritt nicht in grundsätzlichen Widerspruch zu ihm: denn die ethisch bedingte Erlaubniss des Genusses von εἰδωλόθυσια wird durch das unbedingte Verbot der Theilnahme an Götzenopfermahlen erläutert. Die christliche Freiheit ist eine nicht nur ethisch sich bethätigende, sondern auch eine religiös gebundene. Wenn daher die Sitte der nachapostolischen Zeit den Besuch heidnischer Cultmahle als gnostische Häresie betrachtet (Justin. Dial. 34, 253 A. 35, 253 D, vgl. Clem. Hom. VII, 4: τραπέζης δαιμονίων ἀπέχεσθαι) und den Genuss von εἰδωλόθυσια als Götzendienst verbietet (Didache VI 3, Harnack 21f.), so ist das eine geschichtliche Weiterbildung der apostolischen Gesichtspunkte. Lipsius Apostelconvent (Schenkels BL I 206f.). Wie P. zu den übrigen Bestimmungen des Decrets Stellung nimmt, ist nur betreffs der πορνεία bekannt. Das Verbot von Blutgenuss und Genuss vom Erstickten, das in den folgenden Generationen viel behandelt wurde (vgl. z. B. Tertull. Apol. 9), berührt er nicht.

Cap. VIII. Der Fragepunkt: Welche Rücksichten auf noch bestehende Religionsvorurtheile hat der einsichtige Christ,

\*) Vgl. Anmerkung nach 111. Ueber die Quellenscheidungen von Völter, Hagge u. a. vgl. Clemen 37f.

der den Genuss von Götzenopferfleisch für gleichgültig hält, zu nehmen? — Die Auffassung des Abschnittes gestaltet sich verschieden, je nachdem in V. 1—8 Worte des korinthischen Gemeindeschreibens gefunden werden, denen P. sofort die nöthigen Einschränkungen entgegenstellt, oder das Ganze als Erörterung des Ap. beurtheilt wird. Für letzteres entscheidet sich mit den meisten Meyer, für das erstere Nösselt (Opusc. II. 152), Rosenmüller, Pott, Heydenr., Flatt, Heinrichi, auch Baljon nach Wetstein's und Semler's noch nicht ganz entschiedenem Vorgange. Vgl. Harnack Altchristl. Littgesch. I 3. Es spricht dafür: 1) dass die Gedankenreihe, der Paulus seine Einschränkungen entgegensetzt, in sich zusammenhängt und zum Theil im Munde des Apostels befremdliche Zugeständnisse enthält (V. 5); 2) das Verhältniss von V. 1 u. 7, indem dort allen die *γνώσις* zugesprochen, hier dieselbe einem Theile abgesprochen wird \*); 3) der Wechsel der Personen, indem die Worte der Korinther im communicativen Plural angeführt werden, die Antithesen des P. aber die entgegenstehenden Bedenken theils in Form von allgemeinen Erfahrungssätzen, theils in directer Anrede hervorheben. Vgl. V. 1a. 4. 5. 6. 8 mit V. 1b. 2. 3. 7. 9. Auch Meyer macht richtig gegen Hofm. geltend, dass V. 1—3 keine selbständige Gedankenreihe bilde, da V. 4 den Hauptbegriff *περὶ τῶν εἰδωλοθύτων* wieder aufnehme; er bleibt aber dabei stehen, in den einschränkenden Worten eine logische Parenthese zu erkennen. So auch Edwards. Gegen die vorgeschlagene Fassung macht er geltend, es sei gegen die Weise des Ap., gegnerische Worte nicht durch eine Formel als solche zu bezeichnen. Aber hier liegt ein Fall vor, der überhaupt keine Analogie in den Briefen des Ap. hat, da derselbe sonst nicht in die Lage gekommen ist, Gemeindeschreiben zu beantworten. Zudem kam es hier darauf an, die an sich nicht zu bestreitenden Sätze der Korinther durch die Rücksicht auf die concrete Lage einzuschränken; es handelt sich aber nicht um Bestreitung eines Gegners. P. giebt daher zunächst eine Glossirung der ihm vorliegenden Aeusserungen, welche durch Form und Inhalt deutlich genug von diesen selbst absticht,

---

\*) In Bezug auf *πάντες* V. 1 und *οὐκ ἐν πᾶσιν* V. 7 begnügen sich allerdings Holsten und Godet mit der Bemerkung, dass jeder Christ ein gewisses Mass von *γνώσις* habe. Holsten paraphrasirt: „Die wir im allgemeinen als Gläubige alle Erkenntniss haben“. Lachm. (ed. maj. II. 11) war folgerechter, wenn er den Widerspruch beseitigt durch die Conjectur: *οἶδαμεν ὅτι οὐ πάντες γ.* ἔ. Schmiedel gesteht zu, dass V. 4—6 ein Gedanke der Kor. sei und verzichtet auf eine befriedigende Erklärung des Abstandes von V. 1 und V. 7.



indem jeder These sogleich die Antithese beigelegt ist. Solche lebendige Wechselrede mit der Gemeinde war die wirkungsvollste Beleuchtung der in den Sätzen des Gemeindebriefs versteckten bedenklichen Consequenzen. Damit wird nicht behauptet, dass P. mit den Leitsätzen des Gemeindebriefs auch das Satzgefüge desselben übernahm. Die Leitsätze führt er mit der Rubricirung *περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων* — *περὶ τῆς βρώσεως τῶν εἰδωλοθύτων* ein. Das doppelte *ὅτι* (V. 1—4) in verschiedener Bedeutung (falls solche anzunehmen ist) darf daher aus der freien Wiedergabe der korinthischen Aeusserungen erklärt werden (gegen Schmiedel, Clemen)\*).

81—3\*\*). Δε) führt zu dem neuen Gegenstande über, dessen Behandlung von den korinthischen Anfragen veranlasst war. — *περὶ τῶν εἰδωλοθ.*) das Opfer ist der Mittelpunkt der antiken nichtchristlichen Culte. *εἰδωλόθυστα*, Götzengeopfer, *κρέα εἰδωλόθυστα*, IV Mkk 51. Der Ausdruck enthält ein Urtheil (*εἰδωλον* Bild, Trugbild, b. d. LXX für אֱלִיל, בעל, במה im Sinne von Götzenbild) über die Nichtigkeit des *ιερόθυτον*. So nannte der Heide das Opferfleisch 1028. Plut. Mor. 729c. — *οἶδαμεν* ist nicht unmittelbar mit *περὶ* etc. zu verbinden, sondern letzteres ist wie 71 zu nehmen: *anlangend aber das Götzenopferfleisch, so wissen wir*. Nach Semler liest Hofm. *οἶδα μὲν* (*ich weiss freilich, dass*), wodurch aber nichts gewonnen wird als ein *μὲν* solitarium, das um so unmotivirter wäre, als der entsprechende Gegensatz, in dem es *ἢ δὲ γινώσκεις* lauten sollte, unmittelbar nachfolgt. Es ist hier zu der getrennten Schreibung noch weniger Anlass als Rom 7<sup>14</sup>, wo doch noch ein *δέ* nachkommt. — *ὅτι πάντες γινώσκουσιν ἔχομεν* erklärt sich am einfachsten als Begründung des *οἶδαμεν* weil wir, alle höhere Einsicht haben, worauf P.,

\*) Auf das apostolische Decret bezieht sich P. weder hier noch sonstwo, was mit dem Bewusstsein seiner unmittelbaren und unabhängigen apostolischen Würde zusammenhängt. Vgl. S. 252 Act. a. a. O. Sieffert's Noten zu Gal 21. 5. 10. 13. Lipsius Apostelconvent Schenkel BL. S. 194 f.

\*\*) Zur Textkritik. V. 2. δε) fehlt bei **NABP** Minusk. Pesch. Arm. Copt. Orig. Tert. Verbindungssatz, wie auch γάρ (nach dem ersten οὐτε) V. 8, welches ebenfalls bei fast denselben Autoritäten fehlt. — *εἰδέναι*) wird auf Grund von KL Chrys. Theod. von Meyer dem entscheidend beglaubigten *ἐγνωκέναι* (**NABDEFGP** Min. Vät.) vorgezogen, weil letzteres glossematisch sei. Viel eher konnte ein überkluger Abschreiber *εἰδέναι* der Abwechslung halber hineinzu bessern sich versucht fühlen. — Für *οὐδέπω οὐδὲν ἔγνωκε* ist *οὐπω ἔγνω* zu lesen, dessen Bezeugung im wesentlichen derjenigen von *ἐγνωκέναι* statt *εἰδέναι* gleich ist. Dazu ist eine Verkürzung schwerer zu erklären wie eine Erweiterung (gegen Meyer).

das Schlagwort *γνώσις* aufnehmend, unvermittelt und deshalb um so nachdrücklicher einsetzt. Der Inhalt dieser Erkenntniss wird danach V. 4f. angeführt. Nimmt man *οτι* im Sinne von *dass*, so geben die Worte einen selbständigen Ausdruck des gnostischen Selbstgefühls: *wir wissen, dass wir tiefere Einsicht besitzen*. Dann aber forderte die bestimmte Beziehung auf *περὶ δὲ τῶν εἰδ.* bei *γνώσις* den Artikel; sonst erhält man die empfindliche Tautologie: *wir wissen, dass wir ein Wissen haben*. Wie schwer es hält diese Worte ebenso wie V. 7 dem Ap. zuzuschreiben, beweisen die bezüglichen Erklärungsversuche zur Genüge. Rückert giebt *οἶδαμεν* den Sinn: *es ist bekannt*; Meyer hält mit Theophyl. und Chrys. dafür, dass Paulus hier die Befangenen (*ἀτελέστεροι*) ausser Acht lasse. Nach de Wette spricht P. V. 1 ganz allgemein und gleichsam theoretisch, V. 7 aber in besonderer Beziehung auf die Korinther. Da erhielt *πάντες* V. 1 den nicht ausgedrückten Sinn: „eigentlich alle Christen schon als solche“ (Ewald), und *ἔχομεν* stände im Sinne von „haben sollen“. Holsten will zwischen dem Besitz der *γνώσις* in der Theorie (V. 1) und in der Wirklichkeit (V. 7) scheiden. Nach Schmiedel schliesst sich P. zunächst mit den kor. Wortführern zusammen, um durch seine gleich folgende Beleuchtung des beschränkten Werthes der *γνώσις* abkühlend auf sie zu wirken. — *γνώσις*) ist das Wissen von dem Wesen und seinen Ursachen, die tiefere Erkenntniss im Gegensatz zu Vorurtheilen, also das Correlat der christlichen Freiheit.

81b. Die Richtigstellung des Ap. — Der Artikel macht das Abstract. *γνώσις* zum Gattungsnamen. — *Die Erkenntniss* (für sich) *macht dünkelfhaft* (46. 52), *die Liebe aber* (um V. 3 willen nicht bloss auf die Bruderliebe — Rom 14<sup>14. 15</sup> — zu beschränken) *erbaut* (10<sup>23</sup>), fördert die christliche Vervollkommnung der Gemeinde (als *οἰκοδομὴ θεοῦ* gedacht, 39). Sie ist das nothwendige *ἡγεμονικόν* zur wirksam mittheilenden und demüthigen Anwendung der Erkenntniss, 134. — *ἀγάπη* ist ein biblisches Wort; in der classischen Gracität kommt *ἀγαπάω*, *ἀγαπητός*, *ἀγάπησις* vor, auch diese nicht häufig. *ἀγάπη* ist besonders ausgiebig bei P. u. Joh. gebraucht, dagegen fehlt *ἔρως*, *ἔμερος* (*ἡμερομαι* nur I Th 28), *πόθος* im NT; die neue Liebe der Christen fand einen Ausdruck, der auf die irdische und sinnliche Liebe keine Beziehung hat. — Zum Gedanken vgl. Arist. Eth. Nik. 1, 1: *τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνώσις, ἀλλὰ πράξις*. — V. 2 giebt weiteren Aufschluss sowohl aus der Verkehrtheit der vermeintlichen Erkenntniss, als aus dem hohen Werthe der Liebe zu Gott. — Da die *γνώσις* an und für sich, getrennt von der Liebe, nie eine wirk-

liche, sondern immer nur eine solche ist, die man sich bedünken lässt zu haben (318), so charakterisirt Paulus hier das vorher mit ἡ γνώσις Gemeinte als δοκεῖν εἰδέναι τι; und da die Liebe zu den Brüdern von der Liebe zu Gott nichts im Wesen Verschiedenes, sondern nur die Bewährung dieser in der Gemeinschaft ist, da ferner christliche Erkenntniss ohne Liebe nicht besteht, so tritt geradezu als inhaltliche Bestimmung echter γνώσις ein das ἀγαπᾶν τὸν θεόν. Das prägnante Gepräge der ganzen Stelle ist ähnlich der Johanneischen Weise, besonders in den Briefen. — τί) irgend etwas, irgend einen Gegenstand der γνώσις. — οὐπω etc.) so hat er noch gar nichts so erkannt, wie das Erkennen nach christlich sittlicher Nothwendigkeit beschaffen sein muss. Der Wissensdünkel erkennt einseitig, oberflächlich, halb, falsch, unpraktisch. Zu dem γινῶναι καθὼς δεῖ gehört nothwendig die Liebe, welche das Erkennen sittlich regelt, in die rechte Tiefe führt und praktisch heilsam macht. Vgl. 132. Die Wiederholung der Negation wie Lk 23<sup>53</sup>. Joh 19<sup>41</sup>. Act 8<sup>16</sup>. Zur Sache Epikt. Ench. 13: μηδὲν βούλου δοκεῖν ἐπίστασθαι. καὶν δόξης τισὶν εἶναι τις, ἀπίσται σεαυτῷ. Röm 12<sup>3</sup>. Gal 6<sup>3</sup>. — V. 3. οὗτος) mit Nachdruck: dieser, den Wissensstolzen ausschliessend. — ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ) Antanaklasis. Man erwartet: οὗτος ἔγνωκεν. Dafür: so ist dieser erkannt von ihm (Gott). Die Rede ist prägnant. Das ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ stellt den hohen Werth der Liebe nach deren Heiligkeit dar; denn wenn Gott einen Menschen erkennt, so ist damit kein gleichgültiges und unwirksames Verhältniss Gottes zum Menschen gegeben, sondern eine Thätigkeit Gottes, welche auf den Menschen übergeht, so dass dieser als Gegenstand des göttlichen Erkennens auch die Wirksamkeit der Gesinnung erfährt, in der und mit der ihn Gott erkennt, also der Liebe, Fürsorge u. s. w. Der Begriff ist mithin der der wirksamen, zur innerlichen Erfahrung des Menschen werdenden göttlichen Erkenntniss, welche die causa salutis \*) ist. Gott lieben heisst von Gott sich erkannt wissen, andererseits ist die Liebe zu Gott zugleich die Schranke unserer Gotteserkenntniss. Ps 16. Gal 4<sup>9</sup>. II Tim 2<sup>19</sup>. S. auch z. 13<sup>12</sup>. Zur Sache Theophyl.: γνωστός γενόμενος θεῷ γνώσιν παρ' αὐτοῦ λαμβάνω. Philo de Cherub. S. 160 I Mang.: γνωρίζμεθα μᾶλλον ἢ γνωρίζομεν (Edwards). Andere denken verflachend ut suum discipulum (Erasm.) oder inter filios (Calvin) oder erklären

\*) Vgl. Constit. ap. 5, 16, 3: μὴ γινώσκοντες θεὸν διὰ τοῦ κηρύγματος πιστεύσαντες ἔγνωτε αὐτόν, μᾶλλον δὲ ἐγνώσθητε ὑπ' αὐτοῦ διὰ Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος κ. λυτρωτοῦ τῶν ἐλπιζόντων ἐπ' αὐτόν.

approbatus est (Seml., s. Suicer. Thes. I. S. 762) hinzu. Dies ist eben so sprachwidrig (s. z. Rom 7<sup>15</sup>) wie die Deutung: edoctus est.

84 \*). Der Gnostiker kommt wieder zu Wort. *Οἷν) igitur*, nimmt die unterbrochene Rede (V. 1) auf; vgl. 11<sup>20</sup>. Mk 3<sup>31</sup>. Bäuml. Part. S. 177. — *τῆς βρώσ. τ. εἰδ.*) nähere Bestimmung des unbestimmten *τῶν εἰδωλοθ.* V. 1. *οἶδαμεν* ist auch hier nicht mit Hofm. *οἶδα μὲν* zu schreiben. — *ὅτι οὐδὲν εἶδωλ. ἐν κόσμῳ*) *dass es keinen Götzen in der Welt giebt.* Es ist damit nicht gesagt: was die Heiden als Götter verehren sei etwas absolut Existenzloses (s. dagegen V. 5 u. 10<sup>20</sup>), sondern: kein Heidengott, als Wesen, wie ihn der Heide denke, sei vorhanden; also der heidnischen Vorstellung eines Gottes Jupiter, Apollo u. s. w. sei keine adäquate Realität entsprechend. Das Verhältniss der *δαιμόνια* zum Götzendienst (10<sup>19, 20</sup>) ist damit nicht berührt. Nach Vulg., Luther, Beza haben viele (auch Edwards) *οὐδὲν nihil* gefasst: *dass ein Götze ein Unding ist.* Vgl. Jer 10<sup>3</sup>. Jes 41<sup>24</sup> al. Addit. ad Esth 4<sup>8</sup>. Sanhedr. f. 63, 2: „Noverant utique Israelitae, idolum nihil esse“. Joseph. Ant. 8, 13, 6. Unrichtig wegen des parallelen *οὐδεὶς θεός.* — *καὶ ὅτι οὐδεὶς etc.) und dass es keinen Gott giebt ausser einem.* Wird *ἔτερος* beibehalten, so bezieht sich *εἰ μὴ* bloss auf *οὐδεὶς θεός.* S. z. Gal 1<sup>19</sup>.

85. 6. Begründende Erläuterung zu dem vorherigen *ὅτι οὐδὲν εἶδωλον* — *εἰ μὴ εἷς.* *Denn auch wenn anders (ἕτερο, Klotz ad Devar. S. 528. Kühner<sup>2</sup> II § 579 A. 2) sogenannte Götter existiren, sei es im Himmel, sei es auf Erden.* Der zurückhaltende Ausdruck (*λεγόμενοι*) erklärt sich aus dem christlichen Bewusstsein ehemaliger Heiden. Das folgende *ὥσπερ εἰσὶν* hebt die Bedingtheit der Aussage wieder auf: *wie es denn*

\*) Zur Textkritik von V. 4—7: V. 4. *ἔτερος* fehlt b. **Σ**\*ABDEFG Minusk. Vulg. Arm. Copt. Iren. Aug. Ambrstr., daher zu tilgen. Vielleicht Reminiscenz an Exod 20<sup>3</sup>: *θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ* (gegen Meyer). — V. 6. Statt *δὲ οὐ* haben B Aeth. Epiph. gegen entscheidende Zeugen *δὲ ὅν.* — V. 7. Statt *τῇ συνειδῆσει* bieten **Σ**\*ABP und einige Minusk. Copt. Baschm. Aeth. Pesch. (am Rande) *τῇ συνηθείᾳ*, was Tisch. VIII Westc. - Hort vorziehen. Aber das schwerere *τ. συνειδῆσ.* ist zu halten, zumal es ausreichend durch **Σ**cDEFGH Pesch. im Text, Arm. Chrys. Theodoret, Tert., Ambrstr. bezeugt ist. S. Reiche Comment. crit. I S. 200 f. Wodurch die *συνειδήσις τοῦ εἰδώλου* entstanden sei, ward durch *τῇ συνηθείᾳ* beigemerkt, und diese Glosse trat dann an die Stelle des dunkleren *τ. συνειδ.* — Die Stellung von *ἕως ἄρτι* vor *τοῦ εἰδώλου* ist nach **Σ**BDEFG Minusk. It. Vulg. Arm. al. vorzuziehen; die Umstellung nach *τοῦ εἰδ.* ist Erleichterung des Satzbaus.

ja wirklich giebt. (Zu ὥσπερ Klotz ad Devar. S. 724). Bei diesem Zugeständniss ist an Engel und Dämonen zu denken, deren Existenz auch der Christ nicht leugnete (10<sup>20</sup>). Dazu aber liegt kein Grund vor, mit Schmiedel unter θεοί Erzengel und unter κύριοι Engel zu verstehen. Wären die Worte kein Citat aus dem Gemeindebrief, so würde allerdings P. die ihm geläufigen Ausdrücke für übernatürliche Wesen gebraucht haben (Röm 8<sup>38</sup>). Dass aber die θεοί πολλοί κ. κύριοι πολλοί nicht menschliche Gewalthaber, vergötterte Könige u. dergl., sondern übermenschliche Mächte sind (Deut 10<sup>17</sup>: ὁ γὰρ κύριος ὁ Θεὸς ὑμῶν, οὗτος Θεὸς τῶν Θεῶν καὶ κύριος τῶν κυρίων. Ps 136<sup>2.3</sup>), fordert der Zusammenhang. Sollte aber εἰσί (de Wette, Meyer) „e gentilium persuasione“ gesagt sein (*giebt es auch wirklich bei den Heiden sogenannte Götter, wie sie denn von vielen Göttern und Herren reden*, de Wette), so bleibt unerklärt, dass εἰσί mit Nachdruck vorangestellt ist und erst mit ἡμῖν der Gegensatz zu dem Vordersatze eingeführt wird.

86. Uebergang aus der referirenden zur bekennenden Aussage. Die Antithese zu θεοί πολλοί und zu κύριοι πολλοί besagt, dass nur Gott und der Herr Weltschöpfer und Erhalter sind. Zum Gegensatz vgl. Dionys. Al. b. Euseb. H. E. VI 117.8: οὐ πάντες πάντας προσκυνοῦσι Θεοῦς, ἀλλ' ἕκαστοί τινες οὓς νομίζουσιν, ἡμεῖς τοίνυν τὸν ἓνα Θεόν, τὸν δημιουργὸν τῶν πάντων . . . Dementsprechend P.: *So haben doch wir Christen einen einzigen Gott, den Vater* u. s. w. Mithin: οἶδαμεν ὅτι οὐδὲν εἶδωλον etc. Das nach ἡμῖν zu denkende ἐστίν ist das einfache Verb. substantiv. — ἀλλ') wie 415. — Θεὸς ὁ πατήρ) könnte zu einem Begriffe verbunden sein wie κύριος ὁ Θεός, doch ist dem folgenden εἰς κύριος I. X. entsprechend ὁ πατήρ als appositionelle Näherbestimmung zu fassen. Dieser εἰς Θεός wird durch ὁ πατήρ und durch die folgenden Relativbestimmungen des letzteren specifisch charakterisirt, und zwar so, dass der Leser aus dem Verhältnisse des einen Gottes zur Welt und aus seinem eigenen Verhältnisse zu ihm es fühlen muss, wie es für den Christen ungeachtet jener Götter-Vielheit doch bei der Gottes-Einheit sein Bewenden und eine Beziehung zu den Idolen bei ihm nicht statt habe. — ὁ πατήρ) im christlichen Sinne, nach der Idee der *υἰοθεσία* der Christen. Rom 8<sup>15</sup>. Gal 3<sup>26</sup>. — ἐξ οὗ τὰ πάντα) Urgrund. Rom 11<sup>36</sup>. — καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν) d. h. dessen Zwecken zu dienen wir Christen bestimmt sind. Er ist unser Ziel. Auch hier nach καί die aus Vorliebe zur directen Rede gewöhnliche Abweichung von der Relativstructur 713. Zu enge fassen εἰς Grot., Rosenm.: zu Gottes Ehre. Nur scheinbar ähnlich Augustin. Conf. 1, 1:



„Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“. Olsh. findet nach Aelteren hier die Trinität (vgl. z. Rom 11<sup>36</sup>), was schon deshalb verfehlt ist, weil weder ein Subject genannt ist, noch drei, sondern zwei \*). — δι' οὗ τὰ πάντα) geht nicht auf die ethische Neuschöpfung (Grot., Stolz, Pott), also nicht auf alles, was sich auf die Erlösung und Versöhnung bezieht (Baur Neut. Theol. 193), wogegen schon der Sinn des vorherigen τὰ πάντα ist, sondern: Jesus Christus nach seiner vorweltlichen Existenz als Gottessohn (nicht als Idealmensch u. dergl.), als πρωτότοκος πάσης κτίσεως (nach Joh als λόγος) war derjenige, durch welchen \*\*) Gott die Schöpfung der Welt bewerkstelligte. So auch de Wette, Reuss, Godet und bedingt Schmiedel (vgl. Zeller ThJ 1842. 74). Kol 1<sup>15</sup>f. Vgl. Joh 13. Philo De Cherub. I 162 nennt den λόγος das ὄργανον, δι' οὗ κατασκευάσθη (ὁ κόσμος). [Rom 11<sup>36</sup> wird δι' οὗ von Gott gesagt, und hat daher eine andere Beziehung als hier]. Holsten nimmt eine vermittelnde Fassung an. Der κύριος sei gedacht als „Weltwattungsmittler“, als Herr aller anderen κύριοι (Phil 2<sup>9</sup>—11). Diese Auslegung stützt er auf das Axiom: Christus ist nicht Herr für Paulus, sondern wird Herr (Rom 14<sup>9</sup>). Diese Formulirung ist jedoch einseitig, wie der Vergleich von Rom 13.4 mit Phil 2<sup>5</sup>f. beweist. Ferner ist der allgemeine Satz unserer Stelle, den Paulus aus dem Schreiben der Korinther übernommen hat, nicht geeignet, eine Scheidung von Urheber-schaft und Regierung der Welt darauf zu gründen. Die Rücksicht auf die Urheberschaft aber tritt in diesem Zusammenhang allein hervor, weil es sich um die Begründung des Satzes handelt, dass die εἰδωλόθντα wie jeder andere Gegenstand des Genusses als Gottes Gabe angesehen werden dürfen. — καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ) ist nicht auf die physische Schöpfung zu beziehen (Rück.); das wäre selbstverständlich und entspräche nicht dem vorher von Gott Ausgesagten, worin ja das zweite Glied κ. ἡμεῖς εἰς αὐτόν ein verschiedenes, nämlich ethisches Verhältniss zufügt. Es geht auf die Neuschöpfung der Gläubigen (II 5<sup>17</sup>. Gal 6<sup>15</sup>. Eph 2<sup>10</sup>); dieselbe ist von Gott durch Christum in's Werk gesetzt, der, wie auch bei der physischen Schöpfung, die causa medians ist. Wie

\*) Daher finden sich in einigen jüngeren Cod. u. späteren Vätern Zusätze vom Geist, nämlich καὶ ἐν πνεύμα ἁγίῳ, ἐν ᾧ τὰ πάντα κ. ἡμεῖς ἐν αὐτῷ, und: καὶ ἐν πνεύμα ἁγ. δι' οὗ πάντα. Aber schon Chrys. bemerkt ausdrücklich, der Geist sei hier nicht erwähnt.

\*\*) nicht ἐξ οὗ, was nur dem Vater gelten kann, aber εἰς ὃν könnte auch von dem Sohne gesagt werden (vgl. Kol 1<sup>16</sup>).

wir Christen nur einen Gott haben, den wahren Schöpfer, dessen Zwecken wir dienen, so auch nur einen Herrn, den wahren Mittler, dem alle Dinge ihr Dasein und wir unsere christliche Existenz verdanken. Dies „ein Gott und ein Herr“ schliesst für das christliche Bewusstsein alles heidnische Götterwesen als solches aus.

87. Dem vorsichtigen und doch selbstgewissen Bekenntniss folgt auf dem Fusse die Verständigung über die tatsächliche Beschaffenheit der Gesamtüberzeugung: *Allein nicht in allen ist die in Rede stehende* (ἡ) *γνωσις*; wohl aber (δέ wie 737 und sehr oft, auch V. 9, nach negativem Satz) *sind manche, die u. s. w.* — *τῇ συνειδήσει ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου*) *weil sie sich noch immer mit dem Götzen in Gewissensbeziehung befinden* (Hofm.), indem ihrem sittlichen Bewusstsein bis jetzt noch die Vorstellung von einer wirklichen Wesenheit der Heidengötter als solcher anhaftet. Das Gegenheil der *συνείδησις τοῦ εἰδώλου* ist: *οἶδαμεν, ὅτι οὐδέν ἐν κόσμῳ* V. 4. Weil sich die Schwachen zu dieser Ueberzeugung nicht erhoben haben, sondern noch an der Vorstellung wirklicher Götzenwesen kleben, essen sie das Götzenopferfleisch als Götzenopferfleisch, d. h. sie sind beim Essen durch die Vorstellung gebunden, dass es wirklich einem wirksamen Götzen durch sacrificiellen Act geweihtes Fleisch, und daher zu essen sündlich sei. — *συνείδησις*, ein aus dem Hellenismus herübergenommenes Wort, das besonders häufig bei Dionys. Hal. Verwendung findet, heisst ebenso wie *conscientia* (z. B. Plin. Brfe. I, 8) das reflexive sittliche Bewusstsein, das *Gewissen*. Dasselbe ist als Organ des sittlichen Selbstbewusstseins in entgegengesetzter Richtung bestimmbar und entwicklungsfähig und bleibt in seiner Bestimmtheit für die Persönlichkeit in jedem Momente seiner Bethätigung der Massstab sittlicher Urtheile. Die Einwirkungen, welche das Gewissen ernährt, liegen auf dem Gebiete sowohl des Erkennens als auch des Wollens, führen aber stets zu einer sittlichen Bestimmtheit, welche, bemessen an dem objectiven Sittengesetz, als Fortschritt zum Bessern oder zum Schlechtern erscheint. Daher ist die Scheidung eines ethischen und eines theoretischen Gewissens (Holsten, Godet, Schmiedel) willkürlich. *συνείδησις* hat Umdeutungen erfahren wie *judicium*, oder *dunkle Vorstellung* (Schulz), oder *gewissenhafte Scheu vor der Berührung mit Götzen*. *Τοῦ εἰδώλου* ist das Object, welches das sittliche Bewusstsein bestimmt. Der Artikel bezeichnet das Idol generisch. Zum Genit. bei *συνείδ.* vgl. Hbr 102. IPt 219. Diod. Sic. IV 65: *συνείδησις τοῦ μύσου*s. Das Sinnverhältniss (hier das als Inhalt dem Bewusstsein Inhärirende) ergibt der

Zusammenhang\*). — ἕως ἄρτι) schärfer abgränzend als noch immer (Hofm.), was ἔτι wäre, heisst *bis zur Stunde* (4<sup>19</sup>. 156). Nach der gewöhnlichen Stellung am natürlichsten zu ἐσθίουσι gehörig, muss es nach seinem kritisch gesicherten Platze vor εἰδώλου zu τῇ συνειδήσει gehören. Man könnte τῇ ἕως ἄρτι συνειδήσει τοῦ εἰδώλου oder τῇ συνειδήσει τοῦ εἰδώλου τῇ ἕως ἄρτι erwarten; aber auch bei Griechen finden sich adverbiale Attributive so lose ohne Artikelbindung adjectivisch Verbalsubstantiven beigegeben, wie auch Paulus selbst diese Ausdrucksweise hat (s. z. 12<sup>28</sup>. II 11<sup>23</sup>. Phl 1<sup>26</sup>. Gal 1<sup>13</sup>). — ἀσθενὴς οὖσα) *weil es schwach ist*, d. h. von Dingen beunruhigt, über die es hinaus sein sollte; denn wäre es stark, so würde es sich von der religiösen Bindung an die Götzenvorstellung losgemacht haben und daher durch den Genuss nicht befleckt (schuldbewusst) werden, weil dann der Genuss ἐκ πίστεως (Rom 14<sup>23</sup>) wäre. μολύνειν (vgl. II 71) von ethischer Befleckung auch Sir 21<sup>23</sup>. Arr.-Epikt. II 9<sup>17</sup>. Porphy. De abstin. 142. Synes. Ep. 5. Vgl. Tit 1<sup>15</sup>: μαινείν. Beachte hier die bedingte Entwicklung des Gewissens; das an sich schwache wird zu einem befleckten durch die That. — Bei der Lesart τῇ σινηθεία τ. εἰ. ist zu übersetzen: *in Folge ihrer bis jetzt fortdauernden Gewöhnung an das Götzenwesen*.

Anmerkung. Aus ἕως ἄρτι, welches auf das vorchristliche Verhältniss zurückweist, ergibt sich unzweifelhaft, dass die Schwachen nicht als Judenchristen zu denken sind, sondern als Heidenchristen, deren Gewissen aus ihrer heidnischen Zeit her noch mit der Vorstellung behaftet war, der Götze sei eine göttliche Realität. Sie mochten sich unter den Idolen untergeordnete göttliche Wesen vorstellen, von deren Verehrung sie zu der des höchsten Gottes gebracht seien, so dass sie den Genuss des Opferfleisches nicht als blossen unverfänglichen Fleischgenuss anzusehen vermochten, oder sie vermischten, den damals üblichen synkretistischen Neigungen Raum gebend, den neuen Glauben mit dem alten Aberglauben. Richtig Theophyl. (vgl. Chrys.): ἦσαν γὰρ πολλοὶ ἐξ εἰδωλολατρίας τῇ πίστει προσελθόντες, οἳ ἕως ἄρτι, τουτέστι καὶ μετὰ τὸ πιστεῦσαι, τὰ εἰδωλόθυτα ἐσθίουσιν ὡς εἰδωλόθυτα. Theodoret: οὐχ ἡ βρωσις μολύνει, ἀλλὰ ἡ συνειδήσις τὴν τελείαν οὐ δεξαμένη γινῶσιν, ἔτι δὲ τῇ πλάνῃ τῶν εἰδώλων κατεχομένη. Ohne Grund hat man die Schwachen vielfach unter den Petrinern gesucht. Weiteres b. Heinrici I 294f. und II 592f.

\*) S. überh. v. Zezschwitz (Profangräcität S. 52f.). Lindes De vi et ratione συνειδήσεως ex NT, Lund 1866. R. Hofmann Lehre vom Gew. Lpz. 1866, P. Ewald De voce συνειδήσεως 1883 und besonders die gründlichen Untersuchungen von Kähler Das Gewissen, die Entwicklung seines Namens und seines Begriffs. I. Halle 1878.

88—13 \*). Wie misslich es bleibt, V. 8 nicht als Aeussderung der Korinther, die dann V. 9 beleuchtet, zu verstehen (so Calvin, Mosh., Pott, Heydenr., Bill.), sondern als apostolische Darlegung der auf die Schwachen nöthigen Rücksicht, zeigt Meyer's Paraphrase: „Speise aber bedingt des Christen Verhältniss zu Gott nicht; ihr Nichtgenuss verursacht keinen Nachtheil, ihr Genuss keinen Vorzug. Darum (V. 9: βλέπετε δὲ μὴ πως!) sollet ihr durch eure Freiheit, Opferfleisch zu essen, dem Schwachen nicht anstössig werden“. Einer Anführungsformel bedarf es aber für die Worte der Korinther um so weniger, als der Wechsel der Personen in V. 8 u. 9 den Wechsel der Redenden genugsam markirt. So gesteht der Ap. die Prämisse zu: Speisegenuss ist an sich indifferent. Aber er folgert daraus nicht, wie die Korinther: also dürfen wir alle ohne Bedenken Opferfleisch essen — sondern: was an sich indifferent ist, kann unter Umständen schädlich und verhängnissvoll wirken. — οὐ παραστήσει) sie wird uns nicht (in keinem vorkommenden Falle; Futur.) Gott darstellen, non exhibebit nos Deo, d. h. sie wird die Stellung unserer sittlichen Beschaffenheit zu Gottes Urtheil nicht bestimmen, weder zum Nachtheil noch zum Vortheil. Bezeichnung des Adiaphoristischen im Verhältniss zu Gott. Vgl. Beng., Hofm. Mk 7<sup>19</sup>. Zum Ausdruck II 4<sup>14</sup>. Rom 14<sup>10</sup>. Die meisten erklären commendabit oder nach der LA. παρίστησι commendat, als ob συνστήσει oder συνίστησι dastände. Sprachlich unrichtig und zugleich unlogisch, da beide folgenden Fälle mit οὔτε — οὔτε dem Gesammbegriffe οὐ παραστ. τ. θεῶν subsumirt sind. — ὅστεροῦμ.) haben wir

\*) Zur Textkritik: V. 8. Für παρίστησι ist nach **N**\*AB Minusk. Copt. Baschm. Clem. Orig. (zweimal) Ath. Cyr. Damasc. παραστήσει zu lesen. Die folgenden Praesentia veranlassten das Praes. Das schwach beglaubigte συνίστησι ist Glossem. — Die Weglassung von γάρ und im Folgenden die Voranstellung des negativen Satzes (Lachm., Westc.-Hort) ist durch A\*B bezeugt, von Tisch. VIII aber auf Grund von **NA**\*\*DEFGLP It. Vulg. Syr. utr. al. fallen gelassen. An sich entspricht es dem Mechanismus der Schreiber, eher die positive Hälfte zuerst zu setzen. — V. 9. ἀσθενέσω statt ἀσθενούσων ist entschieden bezeugt. — V. 10. σέ fehlt in BFG. Westc.-Hort klammern es ein. — V. 11. καὶ ἀπολείται) Statt καὶ hat A οὖν nach dem Verbum und **N**\*B 17. Copt. Baschm. Goth. Clem. γάρ. Letzteres ist richtig; das unverständene γάρ ward theils durch καὶ, theils durch οὖν glossirt. Statt ἀπολείται ist nach **NABD**\* Minusk. Copt. Goth. Clem. Bas. Antioch. Chrys. Theodoret Damasc. ἀπόλλυται aufzunehmen. Das Futur. ist mechanische Aenderung nach οἰκοδομηθ. — ὁ ἀδελφός, nicht ἀδελφός, nach γνώσει ist entscheidend bezeugt. ἐν ist gegen ἐπὶ entscheidend bezeugt.

*Mangel*, fehlt uns etwas in unserem Verhältniss zu Gott. Das Gegentheil (Phil 412): *περισσ.*: *haben wir Ueberfluss*, haben wir etwas übrig vor Gott, *τοντέστιν εὐδοκιμοῦμεν παρὰ τῆ θεῷ ὡς ἀγαθόν τι ποιήσαντες καὶ μέγα*, Chrys. Diese comparativen Begriffe gehören zu den bevorzugten Paulinischen Ausdrücken. Die Antithese nimmt Rücksicht auf den Aberglauben, dass der Genuss von Opferfleisch als solcher einen fördernden oder hemmenden Einfluss haben könnte. Mancherlei Religionszauber beleuchtet diese Vorstellung. — 89. *βλέπετε δέ) δέ*, wohl aber, führt ein, was jenem negativen Sachverhalte gegenüber Pflicht sei. — *πρόσκομμα*) *Anstoss*, d. i. Anlass zu gewissenswidrigem Handeln. Vgl. Rom 14<sup>13</sup>. 20. Damit ist der Gnostiker (V. 1) auf die Pflicht gegen die Gemeinschaft gewiesen.

8<sup>10</sup>. 11. Vergegenwärtigung des Anlasses und der Folgen des *πρόσκομμα*. — *τίς*) nämlich ein solcher Schwacher. — *τὸν ἔχοντα γνῶσιν*) *quippe qui cognitionem habes*, bedeutungsvolle Apposition zu *σε*. Dies gerade, was der Schwächere hinsichtlich des Starken weiss, verführt ihn. — *ἐν εἰδωλείῳ κατακείμενον*) So weit ging man also unter den Aufgeklärten, dass man selbst in Götzentempeln bei Opfermahlzeiten mit zu Tische lag. Das absolute Verbot dieses Missbrauchs der Freiheit gehörte nicht hierher, wo der Zusammenhang es mit sich brachte, bloss das Verhältniss zu den Schwachen warnend darzustellen, folgt aber 10<sup>14</sup>—22 nach. — Beispiele zu *εἰδωλεῖον*, das nach Analogie von *Ἰσεῖον*, *Ἀπολλωνεῖον* gebildet ist, aber bei Profanschriftstellern nicht vorkommt, aus d. LXX u. Apokr. s. b. Schleusn. Thes. II. S. 246. Eustath. ad Od. ζ. S. 263. 17. Fragm. Soph. 152 (Dind.) ist *εἰδωλία* zu lesen. *οἰκοδομηθήσεται*) ist weder *vox media*, noch heisst es *impelletur*, noch *confirmabitur*, sondern wie immer im NT: *wird erbaut*, in der christlichen Verfassung gefördert werden, um zu essen (*εἰς τὸ ἐσθ.*). Während man schwach ist (*ἀσθεν. ὄντος*, Gegentheil von *γνῶσιν ἔχειν*), zum Essen des Opferfleisches gebracht werden, ist eine ruinosa aedificatio (Calvin), weil ihr die Grundlage, die sie haben soll, die *πίστις*, fehlt. Tert De praescr. 3: *Aedificari in ruinam* (Edwards). Wir haben also hier eine ironisch bedeutsame Antiphrase; ohne das *ἀσθ. ὄντος* könnte die Sache ein wirkliches *οἰκοδομεῖσθαι* sein, so aber ist sie das nur scheinbar und in der That das Gegentheil davon\*). Die Annahme (Storr Opusc.

\*) Wetst. vergleicht Nedarim f. 40, 1: „Si dixerint tibi juniores aedifica, et seniores demolire, audi seniores et non audi juniores, quia aedificatio juniorum est demolitio, et demolitio seniorum est aedificatio“.



II S. 275f., Holsten, Schmiedel), dass Paulus das Wort aus dem korinthischen Briefe entlehnt habe (worin gestanden, durch den Opferfleischgenuss erbaue man den Schwachen) und antiphrastisch zurückgebe, liegt, wenn überhaupt Worte der Kor. hier gefunden werden, sehr nahe.

811. Die religiöse Verantwortlichkeit solcher rücksichtslosen Bethätigung der *γνώσις*. *Ἀπόλλυται* („terrificum verbum“, Clarius) *γάρ* giebt nun über das antiphrastische Moment des vorherigen *οἰκοδ.* Aufschluss, und zwar so, dass *γάρ* die Antwort einführt (Klotz ad Devar. S. 240. Bäuml. Part. S. 72), wobei sich die Ironie in ihren tiefen Ernst auflöst: *zu Grunde gerichtet wird ja u. s. w.* — *ἀπόλλυται* ist wie Rom 14<sup>15</sup> vom Verderben *κατ' ἐξοχήν*, von der ewigen *ἀπώλεια* gemeint, welcher man verfällt, wenn man aus dem Glaubensleben in das sündliche der Gewissenswidrigkeit geräth. — *ἐν τῇ σῇ γνώσει* zu *ἀπόλλ* gehörig: *vermittelt deiner Erkenntniss*, so dass diese durch die von dir geübte Anwendung derselben dies Verderben veranlasst hat. *ἐπί* wäre: *über deiner Erkenntniss*, so dass diese der Grund davon ist. — *ὁ ἀδελφ. δι' ὃν Χ. ἀπ.* ein gewichtiges Doppelmotiv, diesen Erfolg nicht herbeizuführen. Vgl. Rom 14<sup>15</sup>. Das *δι' ὃν Χ. ἀπ.* wird durch das *ἀπόλλ*. vereitelt! Vgl. V. 12. Bei *δι' ὃν* bemerkt Beng. richtig: „Ut doceamur, quid nos fratrum causa debeamus“. Zu *διὰ* vgl. Rom 4<sup>25</sup>. *ἀδελφός* kommt V. 11—13 viermal vor. — Nach Gesinnung und Ausdruck bietet Parallelen Arr.-Epikt. II 9, 3—9 (*ἀπόλλυσθαι* im Gegensatz zu *σώζεσθαι* bezeichnet jede Einwirkung, die den Menschen seiner höheren Bestimmung entfremdet) II 10, 8. 13 (*ἀδελφός* im Gegensatze zu *ἐχθρός*).

812. *Οὕτω* auf diese V. 10. 11 bezeichnete Weise sündigend gegen die Brüder. — *καί* und namentlich. — *τύποντες* der Sache nach dasselbe wie *μολίνοντες* (V. 7), nur in einer andern Metapher, welche die Grausamkeit des Verfahrens fühlbar macht. Dem schwachen Gewissen gebührt Schonung, nicht dass es sittlich geschlagen, durch gegebenes Aergerniss wie mit einer verwundenden Waffe (Hom. II. τ. 125. Xen. Cyr. 5, 4, 5. Prov 26<sup>22</sup>) getroffen werde, so dass nun aus dem schwachen das böse Gewissen wird. — *αὐτῶν* vorangestellt, weil dem folgenden *εἰς Χριστόν* correlat; in letzterem concentrirt sich am Schluss die ganze Schwere des Vergehens. In dem Bruder lieben wir Christus (Mt 25<sup>45</sup>), in ihm verwunden wir Christus. Was das bedeutet, zeigt 10<sup>9</sup>.

813. Der Schluss. Da es sich um Erweckung des Willens zur Selbstverleugnung handelt, ermahnt P. nicht, sondern stellt seine Gesinnung zum Beispiel vor (111). Zur Sache

Rom 14<sup>13--22</sup>. Mt 18<sup>6</sup>. — Das classische *διόπερ*, *deshalb eben* (weil sich's um eine so schwere Versündigung handelt), findet sich sicher im NT nur hier u. 10<sup>14</sup>. — *βρῶμα*) eine *Speise*, unbestimmt. Statt dann im Nachsatze zu sagen: „so will ich dieselbe in Ewigkeit nicht essen u. s. w.“, nennt P. die besondere, in Anwendung auf den besprochenen Gegenstand sich ergebende Art von Speise (*ζῆα*), deren Nichtgenuss jedenfalls auch den des Opferfleisches ein- und das gesetzte *σκανδαλον* ausschlosse. — *οὐ μὴ φάγω*) versichernd: *so werde ich gewisslich nicht essen u. s. w.* *Τοῦτο ὡς διδάσκαλος ἄριστος τὸ δι' ἑαυτοῦ παιδεύειν ἃ λέγει*, Chrys. — *εἰς τ. αἰῶνα*) in Ewigkeit, *niemals*; hyperbolischer Ausdruck inständiger Bereitheit. — *ἵνα μὴ* etc.) Denn dies würde ich bewirken, wenn er das Fleisch, welches ich esse, für Opferfleisch hält (V. 9). Beachte die nachdrückliche Wiederholung der Worte und die verschiedene Stellung von *σκανδαλ.* und *τ. ἀδελφ. μ.* — Dass der hier ausgesprochene Grundsatz in *adiaphoris* nicht allgemeine Regel sein kann, s. schon b. Erasm. Vgl. Gal 2<sup>5</sup> mit I 9<sup>19f.</sup> und Act 16<sup>3</sup>. Er greift nicht Platz, wenn die Wahrheit des Evangeliums auf dem Spiele steht. Vgl. Gal 2<sup>14</sup>. — Die persönlich gefasste Bethuerung bereitet den folgenden Abschnitt vor. Calvin: *Quia in futurum pollicendo non omnibus fecisset fidem, quid jam fecerit, allegat* (Godet).

Cap. IX. Seine Bereitschaft zu liebevoller Selbstverleugnung im bestimmten Falle (8<sup>13</sup>) beleuchtet P. nach ihrer grundsätzlichen Bedeutung durch Darlegung seines apostolischen Verhaltens und der Motive desselben. Der persönliche Charakter der Darlegung bedingt einen freimüthigen, tiefbewegten Ton. Der Ap. zeigt, wie er, ungeachtet seiner Freiheit und Apostelschaft (V. 1—3), auf sein wohlbegründetes Recht, sich (und auch eine Gattin) von den Gemeinden erhalten zu lassen, verzichte (V. 4—18) und sich nach aller Bedürfnissen bequeme (V. 19—23). Wie Wettkämpfer sollen daher die Leser nach dem ewigen Kranze ringen, durch Enthaltbarkeit dazu bereit, wie auch er durch Selbstüberwindung des Preises würdig zu werden suche (V. 24—27). Somit enthält der Abschnitt ein schwerwiegendes, entscheidendes Beispiel für die richtige Anwendung des Grundsatzes selbstverleugnender Rücksicht. Solche persönlich gehaltene Darlegung ist um so mehr an der Stelle, als noch keine christliche Sitte die christliche Freiheit regelte. Der Abschnitt ist deshalb mit Unrecht als Digression angesehen, nach welcher Paulus dann Cap. 10 zum besondern Gegenstande der Verhandlung zurückkehre (Meyer). Aber allerdings

wachsen die einzelnen Ausführungen über das Apostelrecht und seine Ausübung über den unmittelbaren Anlass hinaus. Dies erklärt sich nicht nur aus dem Charakter des *Simile* (S. 252), sondern auch aus der Gesammtlage, die P. veranlasst, gegebenen Orts gegen die ihn nichtgünstig beurtheilenden (V. 3) Stellung zu nehmen. (Heinrici I 236f. Valck., Semler, Reiche, Comm. crit. S. 209). Eine Ausschaltung des Abschnitts (S. 250), der auch Schmiedel nicht abgeneigt ist, erscheint daher nicht angezeigt.

91—3 \*). Was P. von seinem Amt zu sagen hat. V. 1. Asyndetische Anknüpfung, wie 6. 1. 12. Die zwei ersten Fragen

\*) Zur Textkritik von V. 1—18. V. 1. οὐκ εἰμι ἐλεύθερος; οὐκ εἰμι ἀπ.) So **NAB** Minusk. u. die meisten Vers., auch Tert. Or. Ambrst. Aug. Pel. Cassiod. Beda, dann auf Grund dieser Zeugen die neueren Kritiker. Die umgekehrte Stellung der Fragen vertheidigen Reiche Comm. crit. I. S. 206f., Hofm. Aber οὐκ εἰμι ἀπ. ward als das wichtigere, auch vom Ap. selbst zuerst (V. 1—3) näher ausgeführte Moment sehr leicht auf die erste Stelle vorgerückt. Dagegen fordert der Zusammenhang mit 8. 13 die besser beglaubigte LA. — V. 2. μου τῆς ἀντὶ τῆς ἐμῆς nach **NBP** 17. 31. 46. Or. Wäre μου dem τὸ ἔργον μου V. 1 gemäss eingekommen, so würde man's nach ἀποστολῆς gesetzt haben. — V. 6 τοῦ nach μὴ ἔργ. fehlt bei **NABD\*FG** 17. 46. Orig. Euthal., Isidor., daher zu tilgen. — V. 7. τὸν καρπὸν nach **N\*ABC\*D\*FG** 17. 46. 137. Sahid. Baschm. Tol. Flor. Harl. Vulg. ms. Beda. ἐκ τοῦ καρποῦ ist eine die Sinnverschiedenheit nicht beachtende Aenderung nach dem Folgenden. Die Msc. haben viele Correcturen. — V. 8. Entschieden beglaubigt ist die schwierigere LA. ἡ καὶ ὁ νόμος ταῦτα οὐ λέγει; FG corrigiren ἡ εἰ καὶ ὁ νόμος ταῦτα λέγει. ἡ οὐχὶ καὶ ὁ ν. ist unzureichend bezeugt. — V. 9. Für φημῶσεις, das auch die LXX Deut 25. 4 haben, liest Tisch. VIII (Westc.-Hort am Rande) nach **B\*D\*FG** Chrys. Theod. Gloss. Albert. κημῶσεις. Der Sinn bleibt derselbe, doch ist es wahrscheinlich, dass φημῶσεις als das gebräuchlichere Wort hineincorrigirt wurde. — V. 10. ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν nach **N\*ABCP** 10. 17. 71. Syr. utr. Erp. Copt. Sahid. Baschm. Arm. Or. Eus. Euthal. Cyr. Die Recepta (von Reiche vertheidigt, der das zweite ἐπ' ἐλπίδι zum Folgenden zieht) hat: τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ μετέχειν ἐπ' ἐλπίδι. Da jedoch dieses ἐπ' ἐλπίδι auch bei **D\*FG** 46. fehlt, so hat es eine so entscheidende Zeugenschaft wider sich, dass es zu verwerfen ist; τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ μετέχειν (Godet) aber ist seinem Sinne nach so plan, dass es, wenn es ursprünglich dand, schwerlich eine Abänderung veranlasst hätte. Wenn man hingegen nicht beachtete, dass nach ἀλοῶν: ἀλοῶν zu ergänzen ist, so blieb ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν unverstanden, und man half durch τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ glossirend nach, welches irriige Glossem die ursprünglichen Textworte verdrängte, theilweise auch eine Vermengung mit diesen veranlasste. — V. 11. θεορίσωμεν **NABK** Chrys. Dam. θεορίσωμεν CDEFGL al. Vulg. It. Theodoret. Die Beglaubigung entscheidet für das Fut., zumal εἰ mit dem Conj. nicht so ungebräuchlich gewesen wäre, dass es zur Correctur reizte (Winer<sup>7</sup> § 41 c. S. 276). — V. 13. Nach entscheidenden Zeugen ist παροδρεύοντες zu schreiben,

decken die scheinbare Erhabenheit über die 8<sup>13</sup> zu erkennen gegebene Rücksichtnahme und Verzichtleistung auf; die dritte Frage bekräftigt den vollen Inhalt der zweiten; die vierte setzt ihn in beweisende Beziehung zu den Lesern, welche P. καὶ αὐτοῖς εἰς μαρτυρίαν καλεῖ, Theodoret. — ἐλεύθερος) frei, von keinem Menschen abhängig. Vgl. V. 19. Um die Frage nach dem rechten Gebrauche der Freiheit handelte es sich Cap. 8, und zwar nicht etwa aus Anlass eines Versuches, die berechnete Freiheit zu beschränken, sondern aus Anlass von unberechtigter Geltendmachung eines aufgeklärten Freiheitsbewusstseins. Daher liegt hier keine Basis vor für den Schluss, den Holsten mit Berufung auf Gal 2<sup>4.5</sup> macht, dass die Judaisten, die P. dort im Auge hat, und die Christusleute identisch seien. — ἀπόστολος) Die Autorität und Pflicht, die hinter ἐλεύθερος steht. Dass er bei der Erhärtung seiner Apostelwürde verweilt, zeigt, dass dieselbe bestritten war. — Ἰησοῦν — ἑώρακα) Bedingung der Apostelwürde. Der Ausdruck ist feierlich, indem er den historischen Namen Jesus mit dem Würdenamen κύριος verbindet (12<sup>3</sup>): Jesus von Naz. ist der Auferstandene. P. vergegenwärtigt seine Berufung (15<sup>8</sup>). An eine etwaige frühere Begegnung mit Jesus kann er nicht denken. Eine solche ist überhaupt unsicher und nicht aus II 5<sup>16</sup> zu beweisen, auch hätte sie nichts mit seiner Apostelschaft zu thun. An spätere Visionen (II 12<sup>1</sup> Meyer), die einen ganz anderen Charakter haben, denkt er nicht, woher auch aus dem ἑώρακα weder auf den ekstatischen Charakter der Christiner (Schenkel), noch auf die Zusammengehörigkeit der Petriener und Christiner (Baur) etwas zu erschliessen ist. Ebenso wenig hat er ausschliesslich die Erfolge seines apostol. Wirkens im Auge (Holsten mit Hinweis auf

und V. 15: οὐ κέχομαι οὐδενὶ τ. — V. 15. ἵνα τις κενώσῃ **NeCDbcKLP** Pesch. Bas. Theod. Dam. Hieron. Ambr., so jedoch, dass die meisten Aut. für κενώσῃ: κενώσει lesen. Zum Ind. nach ἵνα s. Buttm. S. 207. Tisch., Meyer lesen: οὐδεὶς κενώσει, auch Lachm., der vor οὐδεὶς interpungirt; ebenso Westc.-Hort, welche nach ἥ eine Aposiopesis annehmen, so dass τὸ καύχημά μου οὐδεὶς κενώσει als Bethuerung zu nehmen ist. Die Autoritäten, **N\*BD\***, Sahid. Baschm. u. wieder Ambrst., sind vielmehr ein Zeichen für das Schwanken der LA., als eine entscheidende Beglaubigung, wenn B nicht als Ausschlag gebend angesehen wird. Die exegetische Erwägung spricht für ἵνα τις κενώσει (κενώσῃ). — V. 16. Für καύχημα haben **N\*DEFG** It. χάρις. Alte Glosse nach Lk 6<sup>32–34</sup>. Statt γάρ nach οὐαί hat t. rec. δέ, gegen entscheidende Zeugen. Für das zweite εὐαγγελίζομαι haben BCDEFG Chrys., Orig., August., Ambrst. εὐαγγελίσωμαι, das Lachm., Westc.-Hort mit Recht aufgenommen haben. — V. 18. τοῦ Χριστοῦ nach εὐαγγελίῳ (text. rec.) ist Glosse.

15<sup>10</sup>. Gal 2<sup>8</sup>). Diese bedeuten erst etwas für das Apostolat unter Voraussetzung seiner Berufung \*). — ἔργον) Bewährung seiner Berufung. ἔργον nennt er die Gemeinde. Seneca ep. 34: Meum opus es (Edwards). — ἐν κυρίῳ) gehört weder zu ὑμεῖς (Pott) noch zu ὑμεῖς ἐστε allein (Rück.), sondern das ganze τὸ ἔργον u. ὑμεῖς ἐστε erhält dadurch seine christliche Bestimmtheit. Sachlich schliesst sich demgemäss ἐν κυρ. hier an den Hauptbegriff ἔργον, wie V. 2 an σφραγίς, denn indem eben alle Leistung und alle Beglaubigung des Ap. ἐν κυρ. sich vollzieht, ist sie dem ἀνακρίνειν von Menschen entrückt. Der Ap. will den Korinthern nicht sagen, dass sie nur in Christo und nicht ausser Christo sein Werk seien (Meyer), sondern er beruft sich auf sie, insofern sie sein Werk im Herrn sind. 4<sup>15</sup>.

92. 3. Nicht Parenthese, sondern apologetische Beleuchtung der Folgen seines Verhältnisses zur Gemeinde. — ἄλλοις) d. i. in Beziehung zu anderen, welche nämlich eurer Gemeinde nicht angehörig, meine Apostelschaft für sich nicht anerkennen \*\*). Vgl. zum Dativverhältniss 86. — οὐκ εἰμι) Winer <sup>7</sup> § 55, 2. S. 446. — ἀλλά γε) dagegen wenigstens, utique. 4<sup>15</sup>. γε verstärkt das nachsätzliche ἀλλά. Im Classischen pflegt ἀλλά von γέ getrennt zu sein. — Klotz ad Devar. S. 24f. — Nach der Lesart ἡ γ. σφραγ. μου τ. ἀποστ.: mein Siegel der Apostelschaft, so dass σφραγ. den Nachdruck hat. Zu σφραγ. vgl. Rom 4<sup>11</sup>. Gut Theodoret: ἀπόδειξιν γὰρ τῶν ἀποστολικῶν κατορθωμάτων τὴν ὑμετέραν ἔχω μεταβολήν. Das Siegel verbürgt die Aechtheit. — ἀποστολή) Paulinischer Ausdruck Rom 15. Gal 2<sup>8</sup>. (Act 1<sup>25</sup>). — ἡ ἐμὴ ἀπολογία etc.) Ergebniss des Vorherigen, asyndetisch, und dadurch desto

\*) Ueber den Charakter der Berufungserscheinung ist aus dem ἑώρακα an sich nichts zu erschliessen, aber aus der Einreihung derselben als einer gleichwerthigen unter die Erscheinungen des Auf-  
erstandenen I 15<sup>3-8</sup> geht hervor, dass sie für P. eine reale Offenbarung Christi in seiner Herrlichkeit war. Durch dieselbe ward er gewiss, den Zwölf gleichgestellt zu sein.

\*\*) Es waren ohne Zweifel jerusalemitische Christen, welche antipaulinisch auf die korinthische Gemeinde eingewirkt hatten. Näheres erhellt nicht. Rübiger hält sie für die Anstifter der Partei der Petriner in Korinth. Nach Schenkel sind es Christiner, nach Holsten gleichfalls (s. ob.), trotzdem von ihm betont wird, P. habe hier mit Absicht nicht Χριστόν, sondern Ἰησοῦν τὸν κύριον gesagt. Hofm. erklärt den Ausdruck aus dem Unterschiede der ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς und τῆς ἀκροβυστίας. Aber das ist zu weit gegriffen, da nicht alle beschnittenen Christen antipaulinisch waren und da hier der ausdrückliche Gegensatz die ὑμεῖς sind, unter denen die Judenchristen mit gemeint sein müssen, welche etwa in Korinth waren.



gewichtiger zugefügt, nicht bloss ein anderer Ausdruck des eben Gesagten (Hofm.), was nur dann annehmbar wäre, wenn αὐτῇ ἐστὶ nicht stände oder wieder ἐστὲ gesagt wäre. Der Ton liegt auf ἐμῇ und αὐτῇ, *dies, und nur dies habe ich zu meiner Vertheidigung zu sagen.* Auf das Folgende geht αὐτῇ nicht, da P. zur Vertheidigung seiner Apostelschaft direct nichts weiter sagt. — τοῖς ἐμὲ ἀναγκ.) *an diejenigen* (Act 19<sup>33</sup>. II Kor 12<sup>19</sup>), *welche mich in Untersuchung ziehen*, meine Apostelschaft in Frage stellen. P. redet sie nicht an, sondern nimmt von der Thatsache ihres Vorhandenseins Act. Dass sie ausser der Gemeinde stehen (Schmiedel), folgt daraus nicht, sondern dass sie ihm misstrauen. Vgl. 2<sup>15</sup>. 4<sup>13</sup>. 1<sup>12</sup>. Ueber die Gesichtspunkte ihres ἀναγκῆν s. zu V. 7. — Beides, ἀπολ. u. ἀναγκ., sind gewählte gerichtliche Ausdrücke.

94—14. Das Apostelrecht auf Unterhalt. P. begründet dasselbe so ausführlich, nicht weil es ihm bestritten war (Holsten), sondern weil er um böswilliger Verdächtigungen willen (II 12<sup>16</sup>) mit dem stärksten Nachdruck den freien Verzicht auf sein gutes Recht darzulegen veranlasst ist. — μὴ οὐκ ἔχομεν) *es fehlt uns doch nicht das Recht?* Die Ironie der Frage liegt offen. Rom 10<sup>18</sup>. I 11<sup>22</sup>. Der Plur. kann, da der Singul. eben vorangegangen und auch V. 6 wieder eintritt, nicht auf P. allein beschränkt werden, sondern der Ap. hat an sich und jeden, der sonst noch so verfährt, gedacht. Näher ergibt aber V. 6, dass er nicht überhaupt die Gefährten seiner Arbeit (Hofm.), sondern dass er schon (μόνος V. 6) neben sich selbst auch den Barnabas, und nur diesen mit im Auge hat. ἐξουσία, das bis V. 12 viermal als Stichwort wiederholt wird, weist auf den inneren Zusammenhang mit dem Vorigen, vgl. 89. Warum bei „wirklichem Zusammenhange“ von Opferfleisch die Rede sein müsste (Schmiedel), ist nicht ersichtlich. Gegen den Missbrauch d. St. zu Gunsten des Mönchtums hat Calov. das Richtige: P. handle nicht von dem, was „semper et ubique vitari oporteat, sed de eo tantum quod in casu noxii scandali infirmorum fratrum vitandum est“. — φαγεῖν κ. πιεῖν) nämlich auf Kosten der Gemeinden. Vom Nichthalten der jüdischen Speisegesetze (vgl. Olsh.) oder vom Opfer-Fleisch und -Wein (Schrader) ist nicht die Rede. S. V. 6f. Das Ess- und Trinkrecht, wie es als apostolische Befugniss (Mt 10<sup>10</sup>. Lk 10<sup>7</sup>) sich dem Leser von selbst verstand, bedurfte keines bestimmenden Zusatzes. Die Analogie von Mt 11<sup>19</sup> (Hofm.), wo der Gesichtspunkt der asketische ist, liegt hier fern. Zur Sache s. Didache Cap. 13. — Die Infinitive sind exegetisch und brauchen kein τοῦ (Mt 9<sup>6</sup>. Mk 2<sup>10</sup> al.). Für πιεῖν hat

B. *πεῖν* wie Joh 47. — *ἀδελφὴν γυν. περιάγ.*) eine Schwester (Christin) als Gattin (auf den Missionsreisen mit) umherzuführen. Wäre das nicht gemeint, so würde *γυναῖκα* fehlen. Die Ansicht mancher Väter (s. Augustin, de op. Monach. 4, 5, Hieron., *τινὲς* b. Theodoret, Theophyl., vgl. überh. Suicer. Thes. 1. S. 810), eine *serviens matrona* sei gemeint, ist wortwidrig, ohne geschichtliche Spur aus dem Leben der Apostel, auf ein unziemliches Verhältniss hinauslaufend und dem Beispiele des Petrus Mt 8<sup>14</sup> entgegen, obwohl noch immer von Katholiken (z. B. Maier) mit nichtssagenden Gründen vertheidigt \*). Zu *περιάγειν* vgl. Xen. Kyr. 2, 2, 28; öfter im Medium wie Xen. Mem. 1, 7, 2. Polyb. 20, 5, 8. — *ὡς καὶ οἱ λοιπ.* ἀπ.) Daraus folgt nicht, dass die übrigen Apostel alle verheirathet gewesen, aber die Mehrzahl muss Frauen gehabt haben, widrigenfalls der Ausdruck, welcher wenigstens a potiori gemeint sein muss, unpassend wäre. — *καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου*) Da Act 1<sup>14</sup> die Brüder des Herrn ausdrücklich von den Zwölfen unterschieden werden, da ferner Gal 1<sup>19</sup> Jakobus, der Bruder des Herrn, ebenfalls von den Aposteln im engern und ursprünglichen Sinne (wie es Petrus war) geschieden wird, und da in den Apostelverzeichnissen (Mt 10<sup>2f</sup>. Mk 3<sup>16f</sup>. Lk 6<sup>14f</sup>.) überhaupt keine Spur ist, dass „Brüder des Herrn“ unter den Zwölfen gewesen seien, womit auch Joh 7<sup>3</sup>. Mk 3<sup>21</sup> entschieden streiten würde: so sind die *ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου* nicht mit Kephas gleichzustellen (Hofm.) und unter den Zwölfen zu suchen, sondern wirkliche Brüder Jesu, die nach der Auferstehung Jesu gläubig geworden und in apostolische Thätigkeit eingetreten waren (157. Act 1<sup>14</sup>). Unter diesen hat namentlich Jakobus als Vorsteher der Gemeinde in Jerusalem (Act 15<sup>13</sup>. 21<sup>18</sup>) ausgezeichnete Apostelgeltung erlangt (Gal 2<sup>9</sup>). S. z. Act 12<sup>17</sup>. Gal 1<sup>19</sup>. Lightfoot's Note Gal S. 246f. Dass aber P. den Herrenbrüdern eine höhere „Apostelgeltung“ als den übrigen zuschreiben wolle (Holsten), ist durch die besondere Erwähnung des Kephas ausgeschlossen. Diesen nämlich hebt er aus dem gesamten hochangesehenen Kreise, welchen die Zwölf und die mit diesen

\*) Valla erkannte richtig, „fuisse apostolos suas uxores comitatas“, meint aber, sie seien Schwestern genannt, „quod tanquam non uxores jam erant“. Eine elegans argutia (Calvin)! Rückhaltslos erkennt Clem. Alex. Strom. III. S. 448 und Ambstr. zu II 112 (omnes apostoli exceptis Johanne et Paulo uxores habuerunt) die Thatsache an, dass Apostel verheirathet waren. Zur Ueberlieferung über die persönl. Verhältnisse der Apostel vgl. Heinrici Beiträge I S. 38–44. Die Gattin des Petrus wird in der Ueberlieferung bald Concordia, bald Perpetua genannt (Grabe Spicil. I 330), seine Tochter Petronilla.

seit Jesu Auferstehung verbundenen Herrenbrüder bildeten, und welchem er selbst als Apostel ebenbürtig sei, zum Schluss mit Betonung heraus: *und* d. i. um diesen noch sonderlich namhaft zu machen, *Kephas*. Das letzte *καί*, nicht schon das zweite (Hofm.), ist das hervorhebende (Fritzsche ad Mc S. 11), vgl. Mk 167. Ps 18 LXX Ueberschrift: *καὶ ἐν χειρὸς Σαούλ*. Dass P. aber Petrus mit Benutzung seines den Hellenen fremdartigen aramäischen Namens noch besonders nennt, obwohl er doch unter die *λοιποὶ ἀπ.* gehört, deren Autorität überhaupt für ihn eine sehr bedingte Geltung hat (vgl. Gal 118 mit 29), hat nicht in einem vorzüglichen Respect, den er ihm widmet, seinen Grund (Gal 211), sondern darin, dass des Petrus Praxis zu Ungunsten des entgegengesetzten Verfahrens des Paulus den Korinthern angepriesen worden ist.

Anmerkung 1. Die Aussage setzt voraus, dass die Apostel ebenso wie die Herrenbrüder Missionsthätigkeit ausgeübt haben und auf ihren Wanderungen ihre Frauen mit sich führten. Für den Apostolat ergibt sich, dass derselbe nicht auf die Zwölf unbeschadet ihrer Prärogative eingeschränkt war (155 und 7. Act 1414). Die besondere Würde des Apostolats liegt darin, dass nur solche, die als unmittelbare Herrensöhne sich ausweisen und selbständig wirken, darauf Anspruch haben. In der nachapostolischen Generation wird der Apostolat, wie die Didache bezeugt, in weiterem Sinne gefasst. Vgl. S. 154f. Harnack Die Lehre der zwölf Ap. 1884, S. 98f. 111f.

Anmerkung 2. Als Brüder des Herrn sind Mt 1355. Mk 63 Jakobus, Joses, Judas und Simon genannt. Dass sie nicht als Halbbrüder aus einer früheren Ehe Josephs oder als Söhne einer Schwester der Maria anzusehen sind, folgt aus dem Fehlen jeder Andeutung über ein solches vermitteltes Verwandtschaftsverhältniss und auch aus der Art, wie über die Geburt Jesu (Mt 125. Lk 27) berichtet wird. Daher ist der Herrenbruder Jakobus nicht mit dem Alphäussohn gleichzusetzen, welcher Sohn der „anderen“ Maria war (Mk 1540. 161). Klopas (Joh 1925) aber oder Alphaeus ist nach Hegesippus (Euseb. H. E. III 11, 32. IV 22) Bruder des Joseph, also Oheim Jesu gewesen. Klopas und Alphaeus ist derselbe Name, da das *κ* in *κλ* als starkes sehr wohl in *α* übergehen kann (gegen Schmiedel). Wie es ein starkes und schwaches *ν* giebt (*Γομορρα* Omorrah), so auch ein starkes oder schwaches *κ*.

96. *Ἡ* es wäre denn, dass. In diesem Falle fehlte mir jene *ἐξουσία*. — *Βαρνάβας*) Act 436. Er war früherhin (Act 1224) der Missionsgefährte des Ap. und hatte als solcher ausgezeichnetes apostolisches Ansehen (Gal 29.13). — *τοῦ μὴ ἐργάζ.*) fehlt uns das Recht des Nichtarbeitens? P. nährte

sich als *σκηνοποιός* (S. 9), des Barnabas Handwerk ist unbekannt. Beide hatten, wohl nach beiderseitiger Verabredung, den Grundsatz des selbsteigenen Unterhaltungserwerbes durch Arbeit und befolgten ihn auch in ihrem getrennten Wirken, während die anderen apostolischen Lehrer (s. *μόνος*) die Mittel der Gemeinden in Anspruch nahmen. *ἐργάζ.* *Handwerk treiben* II Th 3s. Act 18s. Xen. Kyr I 611. Bei den Hellenisten steht es auch von religiösen Leistungen (Edwards). Die Uebersetzung *hoc operandi* (Vulg.) beruht auf einer andern Lesart (ohne *μή*).

97—14. Begründung des Apostelrechts aus Analogie, Schrift und Herrenwort. Dieselbe ist auffallend; denn aus den vorher angegebenen Thatsachen leuchtet ein, dass das Recht auf Unterhalt für die leitenden Männer anerkannt war, und V. 12f. versichert P. mit wachsender Erregtheit, dass er auf Genuss des Rechts verzichtet habe und verzichte. P. war daher in der Lage, darzuthun, dass sein Verzicht nicht etwa durch die Empfindung, sein Rechtsanspruch sei nicht ausreichend gesichert, veranlasst sei, sondern durch die Berufstreue (V. 15f.). — V. 7. Drei Analogien des gewöhnlichen Lebens, deren Anwendung auf die Verkündiger des Evangeliums ergiebt, dass diese das Recht haben, vom Evangelium zu leben. „Pulcre confertur minister evangelii cum milite, vinitore, pastore“, Beng. II 103f. Mt 201. Joh 1012. Act 2028. Eph 411. — *ἰδίοις ὀψ.*) Dat. instr. *mit eigenem Solde* (Lk 314. Rom 623). — Die verschiedene Structur *ἐσθίει (τὸν καρπὸν* und dann *ἐκ*) ist als zufälliger Wechsel der Vorstellung zu betrachten, ohne Sachverschiedenheit. Bei *ἐκ* (vgl. Sir 1117. Tob 110) ist der Ausdruck partitiv, beim Accus. hat P. die Frucht (die Trauben) rein objectiv gedacht. Noch jetzt besteht der Lohn der Hirten im Oriente in einem Theile der Milch. S. Rosenm. A. u. n. Morgenl. VI. S. 97.

98. Schriftbeleg für die *ἐξουσία*. — *Doch nicht nach Menschenweise* (nach menschlichem Urtheile, als eine bloss menschliche, nicht göttlich gegebene Regel) *rede ich dieses*“ (was ich nämlich unter Anwendung dieser sinnlichen Analogieen von jenem apostolischen Rechte sagte)? *Oder auch das Gesetz, sagt es dieses nicht?* schweigt es über diesen Grundsatz und hat keine Aussage desselben? — *κατὰ ἄνθρω.*) Gegensatz: *κατὰ τὸν νόμον τοῦ Θεοῦ*. Vgl. z. Rom 35. 619. Gal 315. Theodoret: *εἰ δέ τι ἀνθρώπινος εἶναι τὰ ταῦτα δοκεῖ λογισμός, ἀκούετω τοῦ νόμου διαδόχον διαγορεύοντος*. Aber es ist nicht zu übersehen, dass P. das Gesetz nicht als *ὁ ἡμῶν νόμος*, sondern als *ὁ Μωυσέως νόμος* sogleich einführt. II 37f. — *ἦ*) wie V. 6: *Nicht nach menschlicher Betrachtungsweise rede ich*

*dieses, es wäre denn, dass auch das Gesetz nichts davon enthielte.* Dies der affirmative Sinn des fragenden Ausdrucks. — καὶ auch; das Gesetz als zu dem eigenen λαλῶ hinzutretende höhere Instanz gedacht. — οὐ verneint das λέγει. Vgl. V. 7. — Zum Unterschied von λαλῶ und λέγω, der jedoch im hellenistischen Sprachgebrauch nicht selten vermischt ist, s. Rom 3 19. Joh 8 43.

9. Γάρ führt die für das Nichtstatthaben jenes ταῦτα οὐ λέγει beweisende Antwort ein. — Die Stelle ist Deut 25 4 (genau nach den LXX), wo verboten wird, dem arbeitenden Ochsen durch einen Maulkorb (φιμός, κημός) das Fressen zu wehren, was die Heidenvölker zu thun pflegten (Varro 1 25. Cato De re rust. 54). Michael. Mos. R. III. § 130. Das Motiv des Verbots war, wie überhaupt das Gefühl der Schonung der Natur im Gesetze lebt (Ewald Altert. 222), Menschlichkeit gegen die helfenden Thiere. Psalm 104 14f. Deut 22 1. Joseph. Ant. IV 8, 21. (Die Stiere sind κατειργασμένοι τοῦ κάρπου). Philo De carit. 711 F. Vgl. auch Constit. ap. II 25 3. Dasselbe Citat I Tim 5 18. — φιμώσεις = κημώσεις. Zu κημοῦν, obturare, mit Maulkorb versehen, vgl. Xen. De re eq. 5, 3. Poll. 1, 202. Zu dem imperativischen Futur. (du wirst, das erwarte ich, einem dreschenden Ochsen nicht den Maulkorb anlegen) s. Mt 1 21. Der Ochse drischt, indem er die Körner austritt (Mich 4 12f.) oder eine Walze (Dreschschlitten) darüber hinzieht (II Sam 24 22). — Mit μὴ τῶν βοῶν folgt nun in der Form einer zweitheiligen bis λέγει fortlaufenden Frage die allegorische Deutung dieses Gesetzes, zuerst negativ: *doch nicht um die Ochsen bekümmert sich Gott?* P. meint, diese Classe von Geschöpfen, die Ochsen, sei nicht der Gegenstand der göttlichen Fürsorge in jenem Gesetzespruche; was die Sorge um die Ochsen ausspreche, sei nicht um dieser willen, sondern δι' ἡμᾶς gesagt. Οὐ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀλόγων ὁ νόμος, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν νοῦν κ. λόγον ἔχόντων, Philo De sacrif. 656 C. Freilich entrückt\*) Paulus auf diese Weise den wirklichen historischen Sinn (Joseph. Ant. IV 8 21) jenes Verbots zu Gunsten eines eingelegten Sinnes\*\*), der vom Standpunkte

\*) nicht bloss: verallgemeinert (Kling StKr 1839. 834f.), nicht bloss: ordnet unter einander (Osian.) u. dergl.; was den klaren Worten entgegen ist. Naiv unrichtig jedoch auch Luther's Glosse: „Gott sorget für alle Ding, aber er sorget nicht, dass für die Ochsen geschrieben werde, denn sie können nicht lesen“.

\*\*) Godet bestreitet dies auf's lebhafteste: Paule n'allégorise nullement. Allein er kommt doch auf das gleiche Ergebniss hinaus, wenn er sagt, der Ap. erkenne den eigentlichen Sinn des Schriftwortes an, aber erhebe sich zu einer Anwendung desselben im höheren Sinne.



der rein geschichtlichen Deutung aus nichts ist als eine a minori ad majus gemachte Anwendung (Bava Mezia f. 89 b. Wetstein). Aber dies darf bei der Freiheit der allegorischen Schriftdeutung, bei der jene Anwendung als die von Gott beabsichtigte Beziehung des Spruchs im Bewusstsein war und der historische Sinn von diesem Standpunkte aus nicht mit in Betracht kam, nicht befremden. Demnach stellt der so verfahrende Ausleger den geschichtlichen Sinn einer Stelle nicht als solchen, nicht an und für sich in Abrede, sondern eben nur (was sich dem Leser von selbst verstand) nach der höhern vorbildlichen Bestimmung des Spruchs. Er geht nicht als historischer, sondern als allegorisirender Erklärer zu Werke. Dies Verfahren hat in der vorbildlichen Bestimmung des Gesetzes überhaupt (Kol 217), durch die es über sich selbst hinausweist, seine Berechtigung und zugleich je nach dem Bedarf in den einzelnen Fällen ebenso seine Freiheit, wie in der Nothwendigkeit der Gottangemessenheit seine ethische Schranke. Die allegorische und typische Deutung ist die Frucht der teleologischen Geschichtsbetrachtung des Christentums, die in dem atl. Gotteswort die Beziehungen zu den gegenwärtigen Verhältnissen aufsucht. I 1011. R. 154. Vgl. auch zu 118.

910. Oder — da dies nicht anzunehmen ist — *findet der Fall statt, dass er's allerdings unsertwegen sagt?* — πάντως) entweder im Sinne von *jedenfalls, schlechthin, durchaus* (Meyer, Holsten, Schmiedel), oder, der argumentirenden Form entsprechender, im Sinne von *allerdings, sicherlich*. Vgl. 510. 922. Rom 39. Lk 423. Act 1821. Treffend Theophyl. (nach Chrys.): ὡς ἐπὶ ὁμολογουμένον τέθεικεν, ἵνα μὴ συγχωρήσῃ μηδ' ὁτιοῦν ἀντειπεῖν τῷ ἀκροατῇ. — δι' ἡμᾶς) kann nicht allgemein auf die Menschen (so gewöhnlich, auch Hofm.), sondern muss auf die christlichen Lehrer (Chrys., Theophyl., Rück., Holsten) gehen, was durch den ganzen Zusammenhang der Beweisführung überhaupt, so wie durch ἡμεῖς V. 11 gefordert wird. — λέγει) sc. ὁ θεός aus dem Vorigen, nicht ἡ γραφή (Olsh.). — γάρ) wie V. 9. — ἐργάσθῃ) nämlich der Gesetzespruch V. 9. — ὅτι) führt den Grund für δι' ἡμᾶς ἐργάσθῃ an (Luther, Beza, Calvin, Holsten); es ist daher nicht das bloss anführende *dass* (Rückert, der in den folgenden Worten ein Agraphon findet, wie auch Ewald und Resch), so dass ἐργάσθῃ auf das Folgende ginge, auch nicht bloss explicativ (de Wette, Meyer, Hofm.). Im letzteren Falle legte ὅτι den Inhalt der Gesetzstelle, insofern sie δι' ἡμᾶς, also für die christlichen Lehrer geschrieben sei, dar: *dass nämlich auf Hoffnung verbunden ist der Pflügende zu pflügen, und der*

*Dreschende auf Hoffnung des Theilhabens* (verbunden ist zu dreschen). Aber solcher Inhalt ist in den Worten gar nicht gegeben, sondern die Wahrheit, dass die Hoffnung auf Lohn für den Arbeitenden aus seiner Leistung mit Nothwendigkeit erwachse, begründet die allegorische Ausdeutung der Stelle. Dabei wird die sinnliche Arbeit unmittelbar als Gegenstück der geistlichen angesehen; das naturgemässe Verhältniss, das bei jener anerkannt wird, entspricht der Werthung dieser. Wird dies anerkannt, so darf bei der Deutung des begründenden Satzes nur der unmittelbare Zusammenhang entscheiden, nach welchem der *ἀλοῶν* und der *ἀροτριῶν* der Stier ist. An dessen Arbeit ist durch das Mosegesetz das von Gott verordnete Verhältniss zwischen Leistung und Lohn „um unsertwillen“ dargestellt. Meyer \*) hält den evangelischen Lehrer für den *ἀλοῶν* und *ἀροτριῶν*, obwohl durch die doppelte Bezeichnung nicht eine verschiedenartige Lehrthätigkeit angedeutet werden soll. Aber Pflügen und Dreschen bleibt eine seltsame Darstellung der Lehrarbeit an den Gläubigen, zu der auch in dem mit *οἰκοδομῇ θεοῦ* parallel stehenden *γεώργιον* (39) kein Anlass liegt. Vgl. Chrys.: *Οὐδὲν οὖν ἕτερον τὸ στόμα ἀκήρωτον ὃν τοῦ ζώου τούτου βοᾷ ἢ ὅτι τοὺς διδασκάλους τοὺς ποιοῦντας δεῖ καὶ ἀμοιβῆς ἀπολαύειν*. Die Beziehung auf den wirklichen Pflüger und Drescher ist zwar nicht trivial (Meyer), weil sie ja keine Deutung des Citats enthielte, sondern eine Begründung des Rechts ihrer allegorischen Ausdeutung; aber sie ist überflüssig, weil es sich hier eben (V. 9) um den *βοῦς ἀλοῶν* handelt. — *ὀφείλει*) nicht im Sinne der Berechtigung (Hofm.), sondern zur Bezeichnung von Gottes Ordnung: *debet* (Vulg.). — *ἐπ' ἐλπίδι*) hat den Hauptnachdruck und gehört zu *ὀφείλει*, dessen bedingende Grundlage es ist (wie Rom 4 18. 8 21. Tit 1 2). Welche Hoffnung der Pflügende habe, versteht sich von selbst, nämlich Früchte vom Gepflügten mit zu geniessen; die bildliche Beziehung ergiebt der Zusammenhang. — *τοῦ μετέχειν*) nämlich am erdroschenen Getreide. Zum Genit.: Rom 5 2 al.

9 11. Directe Anwendung von V. 10 auf die Apostelarbeit und zwar so, dass er den Lesern fühlbar macht, *ὅτι μερίζονα*

\*) So auch Schmiedel, der Heinrichs Ansicht folgendermassen referirt: „Weil der Ochse auf Hoffnung hin arbeiten muss, so ist die ntl. Stelle um der Lehrer willen geschrieben“. Mit dieser Logik hat die oben vertheidigte Auslegung nichts zu thun, die als Sinn feststellt: der Grundsatz, dass nach Gottes Willen Lohn und Leistung zusammengehören, ist auf die Lehrer anzuwenden. Aehnliche Anwendungen atl. Aussagen giebt 10 1—11. R. 4 23 f.

λαμβάνουσιν ἢ διδόσιν, Chrys.; ein argumentum a majori ad minus. — ἡμεῖς) geht nicht mit auf Barnabas, der an der Gemeindestiftung in Korinth keinen Antheil hat. P. meint sich selbst in Gemeinschaft mit seinen Gefährten von damals, wo er durch die Aussaat des Evang. die Kirche der Leser gründete (ἐσπίραμεν), Act 18<sup>5</sup>. II 1<sup>19</sup>. — ἡμεῖς ὑμῶν) nachdrückliche Zusammenstellung, durch das nachherige ἡμεῖς ὑμῶν noch gehoben. — τὰ πνευματικά) das was zum Geist gehört, also die christliche Erkenntniß, Glaube, Liebe. Dies sind die Güter, die vom heil. Geiste stammen (Gal 5<sup>22</sup>) und durch die Sæearbeit der evangelischen Predigt (Mt 13<sup>3f</sup>.) den Gläubigen vermittelt sind. τὰ σαρκικά) was zur σάρξ als dem Inbegriff des Natürlich-menschlichen gehört, wie Nahrungsmittel, Kleidung, Geld, überhaupt das Materielle. Zum Gegensatz vgl. Rom 15<sup>27</sup>. — μέγα) res magni momenti. Xen. Kyrop. VII 5, 52. Anab. VII 7, 27. Hier nach dem Zusammenhange: etwas Unverhältnissmässiges. II 11<sup>15</sup>. — θερίσωμεν) die sachlich begründete Folge der vorherigen Voraussetzung. Kategorischer Ausdruck des bedingten Verhältnisses. Hält man mit Meyer den Conj. θερίσωμεν nach εἰ fest, so gilt von ihm: „respectum comprehendit experientiae“ (Herm. De partic. ἂν S. 97). S. über diesen in der spätern Gräcität häufigen Gebrauch Lk 9<sup>13</sup> u. Herm. ad Viger. S. 831.

9<sup>12</sup>. Bestätigung aus dem Beispiele anderer. — ἄλλοι) andere Lehrer überhaupt, die nach dem Ap. und seinen Gefährten in die Gemeinde gekommen (3<sup>10</sup>) und noch darin sind. An falsche Lehrer (Chrys. u. a.) ist hier nicht zu denken. Sie müssten charakterisirt sein. Jedenfalls hatten die hier berücksichtigten, wenn sie mit den II 11<sup>20</sup> identisch sind, ihr wahres Wesen noch nicht enthüllt. — τῆς ὑμῶν ἐξουσίας) der Befugniss über euch\*), d. i. des Rechts, behufs ihrer Erhaltung über euch zu verfügen. So ist ὑμῶν Gen. objecti (wie V. 6 vgl. Joh 17<sup>2</sup>. Mt 10<sup>1</sup> ἐξουσία πνευμάτων, wofür Lk ἐπὶ τὰ δαιμόνια hat), nicht subjecti: das worüber ihr Macht habt\*\*), was der Vorstellung, welche Paulus nach V. 4—11 von der Sache hatte, nicht entspricht. Vermögen (Ewald al.), d. i.

\*) Bemerke den Nachdruck des vorangestellten ὑμῶν: über euch, die ihr doch nicht ihnen, sondern mir zunächst verpflichtet seid.

\*\*) So Holsten. Derselbe wendet gegen die vertheidigte Fassung ein, es gebe einen unmöglichen Sinn, wenn man die Befugniss getheilt dächte. Aber es handelt sich nicht um eine mechanische Zertheilung, sondern um die Ausübung eines Rechtes seitens Verschiedener. H.'s Erklärung scheitert an dem folgenden τῇ ἐξουσίᾳ ταύτῃ, das er kühn übersetzt: „von dem da, worüber ihr die Macht habt“.

Vorrath, der euch zu Gebote steht, zu fassen, ist zwar durch den classischen Gebrauch (Plat. Leg. 8. S. 828 D. Thuk. 1, 38, 3. 6, 31, 4) zu rechtfertigen, nicht aber durch den neustamentlichen, und wird hier durch das gleich Folgende verboten. Conjecturen (Olear.: ῥιμῶν, wozu auch Rück. und Neand. geneigt sind; Cappell., Locke: οὐσίᾳς) sind entbehrlich. — ἀλλ' οὐκ) hebt nachdrucksvoll im Gegensatz zu dem Recht das wirkliche Verhalten hervor. Das zweite ἀλλά ist Gegensatz des οὐκ ἔχρησ. Plat. Sympos. S. 211 E. u. oft. — μᾶλλον) *potius*, wir die Gründer eurer Gemeinde. — πάντα στέγομεν) *alles halten wir aus, sustinemus* (Wetst., Kypke II S. 213). Es ist unbestimmt zu belassen, Arbeiten, Entbehrungen und sonstiges, was aus dem Nichtgebrauche jenes Rechtes fließt. Vgl. 137. — ἵνα μὴ ἐγκοπ. etc.) Denn leicht konnte, falls sein Wirken weniger unabhängig gewesen oder gar der Verdacht des Eigennutzes, der Genussucht, Herrschsucht auf den Apostel und seine Gefährten gefallen wäre, das Evangelium in seiner Anerkennung, Wirksamkeit und Ausbreitung gehemmt werden. Gewiss hat das Beispiel der edlen Selbstverleugnung die heilige Sache empfohlen und gefördert. Zu ἐγκοπή vgl. Dion. Hal. De comp. verb. S. 157, 15. Hesych. ἐγκοπή· ἐνεδρον, ἐμπόδιον. Rom 1522.

9 13. 14. Noch ein Beleg jenes Rechtes der Lehrer aus der anerkannten Schätzung der Arbeit im Dienste Gottes, durch welchen die überraschende Wendung V. 15 vorbereitet wird. P. beurtheilt die Boten des Evg. nach Analogie der Priester (Rom 1516), mit Rücksicht nicht auf das Amt, sondern auf die Ansprüche. Die geschichtliche Beziehung nur auf den „israelitischen Gottesstaat“ einzuschränken (Meyer, Hofm.), ist weder durch den Sachverhalt noch durch den Zusammenhang geboten, zumal da die allgemein geltenden Cultbräuche in ihrer Anwendbarkeit auf christliche Verhältnisse durch Anführung eines Herrenworts ausdrücklich gesichert werden. (Vgl. Rück. Ewald). — Die erste der beiden parallelen Hälften von V. 13, die zusammen das ἱερατεῦειν (Lk 17) darstellen, charakterisirt die Priester allgemein: οἱ τὰ ἱερά ἐργαζ., *welche die Heiligtümer bearbeiten, qui sacris operantur*, d. i. deren Arbeit die Versehung des Gottesdienstes ist, die zweite aber speciell: *die beständig beim Opferaltare beschäftigt sind* (προσεδρ. und παρεδρ. vom amtlichen besonders auch priesterlichen assidere: Diod. Sic. 1, 40. Joseph. C. Ap. 1, 7. Lukan. Asin. 5. Kypke II S. 213). Zu τὰ ἱερά, *res sacrae*, d. i. was zum göttlichen Cultus gehört, vgl. III Mkk 321 (nach richtiger Lesart) Dem. 1300, 6, oft bei Classikern. *Sie essen aus dem Heiligtum*, indem sie von dem in den Tempel Ge-

brachten (Opfern, Schaubroden, Erstlingen) ihre Nahrung haben; *sie haben ihren Mitantheil mit dem Opferaltare*, indem sie von den Opfern, welche dem Altare gehören, ihren Theil für sich beziehen. S. Num 18<sup>sf</sup>. Treffend Beza: „Altaris esse socios in dividenda victima“. Mit Chrys., Theophyl., Vitringa die erste Hälfte von den Leviten, die zweite von den Priestern zu erklären ist unrichtig, da die Leviten nicht τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι, sondern nur ἱερόδουλοι (III Esr 1<sup>3</sup>) waren, und daher auch ihren Geschäften nach zu den Verkündigern des Evang. kein entsprechendes Analogon sind; s. vielmehr Rom 15<sup>16f</sup>. Phl 2<sup>17</sup>. — οὕτω καὶ ὁ κύριος etc.) so d. h. dem V. 13 angegebenen Verhältnisse entsprechend, *hat auch der Herr geboten* (7<sup>25</sup> ἐπιταγή), *von dem Ertrage der Frohbotschaft zu leben*. ὁ κύρ. ist Christus, auf dessen Aussprüche wie Mt 10<sup>10</sup>. Lk 10<sup>8</sup> hier aus der lebendigen Ueberlieferung Bezug genommen ist; καὶ aber lässt zu dem vorherigen Verhältnisse das ihm entsprechende Gebot Christi hinzutreten. Die Beziehung auf Gott wird schon durch die Wortstellung ausgeschlossen, welche sein müsste: οὕτω καὶ τοῖς τὸ εὐαγγ. καταγγ. ὁ κύριος διέταξε. — Beispiele zu ζῆν ἐκ s. b. Kypke.

9<sup>15</sup> — 18. Der Verzicht auf das (fünffach begründete) Apostelrecht auf Unterhalt. P., der den Brief diktirte, nimmt V. 12b wieder auf, jetzt aber nachdrucksvoll mit ἐγὼ die Aufmerksamkeit auf sich lenkend (V. 4). Er will über die Motive seines Verzichts Auskunft geben, den er unbekümmert um die Art, wie andere Ap. ihr Recht geltend machen (V. 5), einhält. Er giebt daher mit wachsender Erregung ein Selbstbekenntniss, zugleich um den Korinthern ein Vorbild rechter Rücksicht zu sein. In demselben beseitigt er den Anlass zu Verdächtigungen, auf die er II 11<sup>10f</sup>. 12<sup>16f</sup>. direct Bezug nimmt. — οὐδενὶ τούτων) *nichts davon*, wird von Oekum., Theophyl., Rückert al. zutreffend auf die bisher aufgestellten Gründe der betreffenden ἐξουσία bezogen; denn an Rechte ist nicht zu denken, da nur von einem Recht die Rede ist (gegen Schmiedel). Nach Hofm. sind die „heilsgeschichtlichen Thatsachen“ (!) V. 13f. gemeint. Aber οὐδενὶ setzt eine Mehrheit voraus, die in τούτων zusammengefasst ist. — Bei κέχηρμ. beachte das Perf. zur Bezeichnung des fortdauernden Verfahrens. Anders ἐχηρσάμ. V. 12. — Nach τούτων ist ein Punkt zu setzen: denn mit οὐκ ἔγραψα δὲ ταῦτα (alles von V. 4—15) beginnt ein neuer Theil der Rede. — οὐκ ἔγραψα δέ) Abwehr falscher Beurtheilung, die bei der Gesinnung der ἀνακρίνοντες (V. 3) mit Rücksicht auf die gehäufte Begründung des Apostelrechts (V. 4—14) nicht überflüssig war. — ἵνα οὕτω etc.) *damit* (in Zukunft) *dermassen* (wie ich ge-



geschrieben, dass nämlich der Lehrer des Evang. von den Gemeinden ernährt werden soll) *an mir* (vgl. Lk 23<sup>31</sup>. Mt 17<sup>12</sup>) *geschehe*. — ἢ τὸ καύχημά μου ἵνα τις κενώσῃ (κενώσῃ): *denn ich wollte eher sterben, als dass meinen Ruhm einer entleerte*. Dieses geschähe, wenn er sich von der Gemeinde ernähren liesse, indem dadurch das Bewusstsein des inneren sittlichen Werthes seines Verfahrens, das sich an seinem selbstverleugnungsvollen Verzicht nährt, seines Anlasses und Gehalts beraubt würde (A. Ritschl Rechtfertigung und Veröhnung II 395, Heinrici, Godet); zur Betheuerung s. z. II 11<sup>10</sup>, zur Stimmung: ὧν ἕνεκα ζῆν ἐθέλεις, τούτων χάριν καὶ ἀποθανεῖν μὴ κατόνει (Schenkl Wiener Stud. VIII 281). — Meyer zieht zuletzt die LA. οὐδεὶς κενώσῃ vor, wodurch er veranlasst wird, μᾶλλον mit *potius* und ἢ nicht im comparativen Sinne zu erklären. Es führe ein, „was eintreten werde, wenn das vorher Genannte nicht geschehe“ (Bäuml. Partik. 126), so dass es dem Sinne nach *alioquin* ist. S. Ast. Lex. Plat. II 12. Paulus sage: Trefflich ist's mir vielmehr, zu sterben, d. h. heilsam ist mir vielmehr der Tod, oder aber, wenn dies ἀποθανεῖν nicht eintreten soll, meinen Ruhm soll keiner nichtig machen. Jedoch ist diese Erklärung, welche durch Annahme der lect. rec. überflüssig wird, auch an sich nicht ohne Bedenken, da μᾶλλον ἢ in diesem Sinne dem Paulinischen Sprachcharakter fremd ist (auch 7<sup>11</sup> und Act 24<sup>20</sup> spricht nicht dafür); ferner bleibt es seltsam, P. vom Sterben sprechen zu lassen, wenn er dasselbe zugleich als nicht eintretend sich vergegenwärtigt. Nach der früher von Meyer, jetzt von Westc.-Hort befolgten Lesart μᾶλλον ἀποθανεῖν ἢ — τὸ καύχημά μου οὐδεὶς κενώσῃ ist die Rede abgebrochen und das letzte Glied selbständig zu nehmen (Winer<sup>7</sup> § 62, 1 S. 532). Diese Wendung ist ohne Analogie im NT, wo nur nach Bedingungssätzen (vgl. Rom 9<sup>22f.</sup>) die Verschweigung des Nachsatzes, wie auch bei Classikern, sich findet. Auch die Conjectur Lachmann's (Praef. S. XII): νῦν τὸ καύχημά μου· οὐδεὶς κενώσῃ (vgl. 15<sup>31</sup>) macht die Rede unnöthig abgerissen, und ihr Sinn wäre einfacher und leichter zu gewinnen, wenn man nur ἢ (mit Circumflex) im Sinne von *sane* schriebe, welches im Classischen so häufig ist (Bäuml. Partik. S. 119f.): *fürwahr meinen Ruhm wird niemand eitel machen*, oder wenn mit Baljon ὁ οὐδεὶς κενώσῃ gelesen wird. Rückert urtheilt, was die alten Handschr. bieten, gebe gar keinen Sinn \*); man wisse nicht, was Paulus geschrieben. Auch,

\*) Dies gilt etwa von N\*ABD\*; FG aber mit ihrem τις κενώσῃ welches τις am leichtesten fragend zu lesen ist (vgl. Boern.: „quis

Holsten hält die Stelle für sicher corrigirt. Beide erklären die Recepta, der Ewald u. Hofm. gleichfalls folgen, für die erträglichste Form. — *καύχημα* *materies gloriandi* (56) ist nach V. 16. 17 gleich *μισθός*. Rom 42—4. Entleert (*κενώσει*) hätte man das *καύχημα* des Ap., wenn man ihn zu einem Verhalten gebracht hätte, durch welches dasjenige, dessen er sich rühmte, ohne Realität erschienen wäre. II 93. So wäre er als *κενεανχής* (Hom II. 8, 230) dargestellt worden.

9 16. Paulus hat guten Grund (*γάρ*), sein *καύχημα* so fest zu bewahren; denn des Evangeliums Verkündigung an sich setzte ihn nicht in den Stand, sich zu rühmen. Dasjenige also was seinem Selbstgefühl die geeignete Nahrung zuführt, dürfe er um so weniger aufgeben. — *ἀνάγκη γάρ μοι ἐπὶ κ.*) sc. *εὐαγγελίζεσθαι*. Dazu ist P. von Gott berufen, wie die Propheten. Jerem 1. Ez 3 17f. Amos 38: *ὁ θεὸς ἐλάλησε καὶ τίς οὐκ ἐπροφήτευσεν*. (Hom. II. ζ. 458: *κρατερὴ δ' ἐπικείσει ἀνάγκη*, und das im Classischen häufige *ἀνάγκην ἐπιθεῖναι*.) — *οὐαὶ γάρ μοι ἐστίν*) Vgl. LXX Hos 9 12. Die Interjection ist substantivisch gebraucht wie Apok 9 12. *Wehe ist für mich da*, d. h. göttlich gedrohtes Strafurtheil vollzieht sich (dereinst beim Gericht) an mir, falls ich nicht gepredigt haben werde. Daraus erhellt (*γάρ*) das Verhältniss der *ἀνάγκη*, dass er nämlich predigen muss; er kann's nicht unterlassen, ohne dem Zwange des göttlichen Auftrags (*νόμος δεσποτικός*, Theodoret) eigenwillig und zum eigenen Schaden sich zu entziehen. Zur Sache Lk 17 10. Dies ist die objective Selbstbeurtheilung des berufstreuen Christen.

9 17f. Von dieser objectiven Nöthigung zur Berufserfüllung ist die Gesinnung, in der sie geübt wird, zu unterscheiden. *γάρ* geht nicht auf den vorhergehenden Satz *οὐαὶ* etc., der V. 16a parenthetisch verstärkt, sondern auf *ἀνάγκη μοι ἐπικείται* (vgl. de Wette, Hofm., Holsten), und zwar insofern dieses zur Erhärtung des vorher ausgesagten *ἐὰν εὐαγγελίζωμαι, οὐκ ἐστὶ μοι καύχημα* hingestellt war. Die Hauptbegriffe der Argumentation V. 17f., *ἐκὼν* und *ἄκων* sind dem Begriffe von *ἀνάγκη* V. 16 correlat, *γάρ* V. 17 dient zur Rechtfertigung des zweiten *γάρ* V. 16. Sowohl bei Griechen als auch im NT entsprechen sich zwei *γάρ* in solcher pragmatischen Beziehung (Fritzsche ad Rom II 110f.). Um nachzuweisen, dass er durch *ἀνάγκη γάρ μοι ἐπικείται* das vorher gesagte *ἐὰν καύχημα* mit Recht begründet habe, argumentirt er, vom

---

evacuat“), geben den planen und guten Sinn: denn es ist mir besser, zu sterben (als dass so an mir geschehe); oder wer wird meinen Ruhm zu nichte machen! S. Anm. zu V. 18.

Gegentheil jener ἀνάγκη ausgehend, e contrario: *Denn gesetzt ich treibe in freier Selbstbestimmung mein Predigen (τοῦτο πράσσω), so habe ich Lohn, dessen ich mich also rühmen kann; wenn aber unfreiwillig (und dies war ja der wirkliche Fall beim Ap.), so ist es ein Verwalteramt, womit ich betraut bin, was also (das besagt der folgende Fragesatz τίς οὖν etc.) mit keinem Lohn für mich verknüpft ist.* — Der μισθός, den P. meint, ist nicht, wie 3s, die sichere Aussicht auf den künftigen Besitz der messianischen Belohnung (Meyer mit Hinweis auf Mal 41), sondern der in dem Thun selbst liegende Lohn, die Selbstbefriedigung, zu welcher das Thun gereicht (Hofm.). Dies fordert der Zusammenhang, denn P. spricht von dem Lohn, den er unter der ausgeschlossenen Voraussetzung besässe. Mit Recht betont daher auch Holsten, dass μισθός und καύχημα ebenso wie ἐκὼν und μισθός Correlatbegriffe seien. „Nur eine freiwillige That berechtigt zu einem Lohne, weil nur eine freiwillige That Gegenstand eines Ruhmes des Menschen ist“. Vgl. auch Godet, Schmiedel. Diesem Gedankengange gemäss, nach dem das μισθὸν ἔχω als der nähere Inhalt des καύχημα V. 16 gedacht ist, ergibt sich, dass der Nachsatz der zweiten Hälfte von V. 17 ist: οἰκονομίαν πεπίστευμαι. Daher ist οἶκον. πεπίστ. weder zu parenthesiren, noch mit Hofm. zum Vordersatz zu ziehen und demnach εἰ δὲ ἄκων οἶκον. πεπίστευμαι zusammenzulesen, wozu dann τίς οὖν etc. Nachsatz wäre, — eine Fassung, durch die der prägnante Parallelismus der Aussage zerstört wird. Aeltere, auch Ewald, erklären ἐκὼν und ἄκων mit Lust und Freude und mit Widerwillen. Dagegen streitet, dass wegen τίς οὖν — μισθός nicht der erste, sondern der letzte der beiden Fälle der des Apostels ist, der ohne freiwillige Selbstbestimmung, vielmehr ergriffen (Phil 3<sup>12</sup>) und durch seine Berufung (Act 9. 22. 26) wie gezwungen von Christo (ἐξ ἀνάγκης ἄκων Plat Leg. 5. S. 734B) sich in der Lage befand, das Predigeramt zu treiben, dasselbe aber gleichwohl mit Lust und Liebe trieb. — οἰκονομίαν πεπίστ.) οἶκον. hat pragmatischen Nachdruck als Ausdruck pflichtmässiger Gebundenheit. Predige ich ἄκων, meint Paulus, so steht die Apostelschaft, mit der ich betraut bin, in dem Verhältniss eines Haushalteramtes (41), welches man auch nicht in freier Selbstwahl, sondern durch den zu befolgenden Willen des Gebieters überkommt — und daraus folgt (οὖν), dass mir kein Lohn zusteht (dies der negative Sinn von τίς — μισθός; I 15<sup>32</sup>. Mt 5<sup>46</sup>. Rom 6<sup>21</sup>): denn ein Verwalter (als Slave gedacht) kann nur seine Schuldigkeit thun (Lk 17<sup>10</sup>), während ein freiwillig Wirkender mehr leistet, als wozu er verbunden ist und daher

lohnwürdig arbeitet. — *πεπίστευμαι* passivisch wie Rom 32. Gal 27. ITh 24: *dispensatio mihi credita est* \*).

918. ὁ μισθός) der Lohn, den ich thatsächlich erhalte. P. schildert nicht seine Gesinnung, sondern kennzeichnet die bestimmte Leistung, durch die er seine Absicht, *ἵνα μὴ ἐγκοπῇν* etc. (V. 12b), erreicht. Baur (ThJ 1852 541f.) isolirt diesen Ausspruch und findet, dass die hier gemachte Unterscheidung wider den absoluten Verpflichtungsgrund des sittlichen Bewusstseins streite; sie sei entweder eine rein dialektische, oder es liege ihr der Gedanke der opera supererogationis zu Grunde. Aber weder das eine noch das andere ist der Fall. P. schreibt sich nicht einen Ueberschuss an Verdienst zu, „wohl aber ein Guthaben betreffs seines Rechts an die Gemeinde“, des er sich rühmen darf, weil es durch seine Selbstverleugnung erworben ist. Meyer denkt auch hier an den dereinstigen apostolischen Lohn (38), den P. erwerbe, indem er im Unterschiede von den anderen Aposteln unentgeltlich wirke. Er müsse mehr thun als andere Apostel, um den Lohn zu empfangen. Aber dem gegenüber bestände Baur's und seiner katholischen Bundesgenossen (Cornel. a Lap. al.) Fassung zu Recht; die Gnadenerweisung Gottes wird so doch von der überschüssigen Leistung des Ap. abhängig gemacht. — *ἵνα*) nicht *wenn*, sondern im Sinne des epexegetischen Infin., so dass es Antwort auf die vorherige Frage giebt. Wetstein: Argute dictum, nullam mercedem accipere, haec mea merces est. Die Wahl des *ἵνα* erklärt sich aus V. 12. Des Ap. Selbstgefühl der Gemeinde gegenüber gründet sich ebenso auf die Absicht, seinen Anspruch auf Unterhalt nicht geltend zu machen, wie es nur der ausgeführten Absicht entspringt. Somit charakterisirt *ἵνα* die Wirkung als eine beabsichtigte (Buttm. 205). Meyer nimmt es unter Voraussetzung seiner eschatologischen Fassung des *μισθός* als Angabe des von Gott geordneten Zwecks: „damit ich unentgeltlich predige“ (was mir nun erst, als etwas ausser meiner dienstlichen Verbindlichkeit Liegendes, Aussicht auf Lohn erwirbt). Dadurch aber legt er in *μισθός* einen spielenden Doppelsinn ein, dessen Willkür durch die Paraphrase „Aussicht auf Lohn“ ausreichend erhellt. — *εὐαγγελιζ. ἁπάπ. θήσω τὸ εὐαγγ.*)

\*) Clemen erklärt V. 17 für eine Glosse, die V. 16 missverständlich erklären will. Mindestens hätte P. *εἰ γὰρ ἐκὼν τοῦτο ἐπραῖσον, μισθὸν ἂν ἔσχον* schreiben müssen. Warum? *εἰ* cum ind. praes. kann auch von einem angenommenen Falle gebraucht werden. Kühner<sup>2</sup> II 969. Fällt aber V. 17 aus, so fehlt das Glied, welches den inneren Zusammenhang von *καίχημα* V. 16 und ὁ *μισθός* V. 18 aufweist.

damit ich durch meine Verkündigung das Evang. zu etwas mache, was (für die Empfänger) mit keinem Aufwand verknüpft ist. Ueber den sehr gewöhnlichen Gebrauch von *τίθημι*, *facio*, *reddo* s. Kypke u. Loesner z. St. Herm. ad Viger 761. Rom 4 17. *ἵνα* mit Futur. indicat. bezeichnet das Fortdauernde. Bei den Alten ist *ὅπως* (auch *ὅφρα*) in dieser Verbindung gangbar (Kühner<sup>2</sup> II 898f.), *ἵνα* bei ihnen wenigstens sehr zweifelhaft (Klotz ad Devar. 629f.), im NT aber und bei Späteren gewiss (Winer<sup>7</sup> § 41 b. 1. 271. Buttm. 202). — *εἰς τὸ μὴ καταχρ.*) Zweck seines *ἀδάπ. τιθέναι τὸ εὐαγγ.*: um nicht aufzubrauchen d. h. vollkommen auszunutzen wie die andern (V. 5). *καταχρ.* missbrauchen zu fassen (7<sup>31</sup>), ergäbe einen für den Zusammenhang viel zu schwachen Gedanken (gegen Ewald, Schmiedel). — *ἐν τῷ εὐαγγ.*) in *docendo evangelio*. — Die *ἐξουσία μου* ist nicht ausschliesslich die V. 4 bezeichnete, sondern überhaupt die apostolische Befugniss, aber in Anwendung auf diesen Punkt\*).

---

\*) Klostermann, Probleme im Aposteltexte (Gotha 1883) S. 150—182 behandelt V. 15—18 ausführlich in ganz eigentümlicher Weise. In Rücksicht auf seine Widersacher frage P.: *ἢ τὸ καύχημά μου οὐδὲς κενώσει;* „oder wird und kann meinen Ruhm niemand entleeren?“ V. 16 gebe sodann den Gedanken eines solchen *κένωσιν* wieder: „Falls ich nämlich an einem bestimmten Orte zu einer bestimmten Zeit das Evangelium gepredigt und so eine Gemeinde gegründet hätte oder haben würde, so habe ich doch keine Gnade (*χάρις* nach NDEFG für *καύχημα*), so stehe ich doch nicht in Gnaden“. V. 17. 18 gehen endlich auf V. 15 zurück, indem P. sagen will: seine freiwillige Praxis des Verzichtens auf Unterhalt beweise, dass er Lohn habe, nämlich einen andern Lohn als die übrigen, der darin bestehe, dass er des seiner Selbstverleugnung entsprechenden Lohnes bei dem gerechten Herrn sicher sei. Am nächsten steht diese Fassung der von Meyer 2. A. befolgten. Ihr Motiv ist die Behauptung, P. könne nicht seine Predigthätigkeit als aufgezwungene unfreie Arbeit ansehen. Daher sei dies eine Unterstellung der „ihn Benutzenden“. Vgl. dagegen 159. Gal 1 12f. Paulus schätzt sich durchaus als *δοῦλος Χριστοῦ*, als Organ eines höheren Willens. Und sollten die Gegner wirklich gesagt haben: Dieser Mann hat sein Amt lohnlos aufgezwungen bekommen, seinen Dienst sieht deshalb (?) der Herr nicht gnädig als Leistung an, so lag darin, abgesehen von dem Widerspruchsvollen solcher Behauptung, doch die thatsächliche Anerkennung der Missionspflicht und folgerecht auch des Missionsrechtes des P. Und gerade dies muss er II 10 10—12 verteidigen. Um den ihm richtig scheinenden Sinn zu gewinnen, bedarf Kl. mancher exegetischen Torturen. *ἢ* zur Einleitung einer Frage ist nicht üblich (Kühner<sup>2</sup> II § 587, 9). Die im Grunde eschatologische Deutung von *μισθός* wird durch die unterwerthige Lesart *χάρις* gestützt. Die Fassung von V. 16 nach Analogie von II 10 8 ist eben durch diese Analogie ausgeschlossen, welche zeigt, wie P. solche gegnerische Angriffe einführt.



9<sup>19—23</sup> \*). Beleuchtung dieses εἰς τὸ μὴ καταχρ. τ. ἐξ. μου durch das thatsächliche, stets durch die Rücksicht auf den höchsten Zweck geleitete Verfahren des Ap. Handelte 9<sup>2—18</sup> von seinem Apostelrecht, so stellt P. jetzt seine Freiheit (9<sup>1</sup>) in den Mittelpunkt. Um die Art, wie er seine Freiheit gebraucht, recht zu würdigen, bedurfte es einer vorgängigen Orientirung über sein Apostolat und seine Ausnutzung. Dass aber die Ausführung über seine „Allengefallenheit“ besser an 8<sup>13</sup> sich anfüge, als an's Vorhergehende (Schmiedel), ist durch die mangelnde directe Beziehung von πᾶσιν ἐμ. ἐδούλωσα auf die Specialfrage des 8. Cap. ausgeschlossen. — ἐλεύθερος ἐκ) unabhängig von allen. ἐκ wie ἀπό Rom 7<sup>3</sup>. Vgl. Rom 6<sup>18. 22</sup>. — ἐκ πάντων wegen des folgenden πᾶσιν Masc., nicht Neutr. (Godet). ἐκ steht von Personen wie Joh 10<sup>32</sup>. 3<sup>25</sup> u. ö. Zur apostolischen ἐξουσία gehörte, sich in keines Menschen Dienst zu stellen, sondern sich innerlich unabhängig zu erhalten, um Gott ganz zu gehören (V. 1 vgl. Gal 1<sup>10</sup>). — ἐδούλωσα) führt in frappirendem Gegensatz die Bethätigung dieser Freiheit ein: den Dienst am Evangelium in folgerechter, rücksichtsvoller Selbstverleugnung. Die Schranke dieses δουλοῦν ist die Behauptung der inneren Freiheit, deren P. als ἔννομος Χριστοῦ sicher ist. Vgl. I 7<sup>23</sup>. — τοὺς πλείονας) die Mehrzahl der πάντες, nicht: mehr als von anderen bekehrt werden (Hofm.). Vgl. 9<sup>22</sup>. 10<sup>5</sup>. Anders verfahrend würde er etwa nur einzelne gewonnen haben. — κερδήσω) nämlich für Christum und sein Reich, durch ihre Bekehrung. Daher ist es von σώσω V. 22 der Sache nach nicht verschieden. Mt 18<sup>15</sup>. 1 Pt 3<sup>1</sup>. κερδαίνειν kehrt hier fünfmal wieder. Als treuer Knecht, der mit seinem anvertrauten Pfunde wuchert (Mt 25<sup>14f.</sup>), betrachtet P. jeden Erfolg als einen Gewinn für den Herrn. Der Christ ist eben δόξα Θεοῦ. Ueber die Form ἐκέρδησα s. Lob. ad Phryn. 740.

\*) Zur Textkritik: V. 20. μὴ ὧν αὐτὸς ὑπὸ νόμον ist wohl wegen des Homoioteleuton in DgrcK Vers. ausgefallen. Die Citate der KV sind schwankend. Chrys. Ambrstr. commentiren die Worte nicht. — V. 21. Die Genetive Θεοῦ und Χριστοῦ (text. rec. und Scholz haben die Dative) sind entscheidend beglaubigt, wie auch κερδανῶ τοὺς ἄν., wo die Recepta κερδήσω ἀνόμους nach V. 20 gebildet ist. — V. 22. ὡς vor ἄσθ. fehlt bei S\*AB Vulg. Clar. Germ. Or. Cyp. Ambrstr. Aug. Ambr. Beda. Es ward mechanisch aus dem Vorherigen übernommen. — Der Artikel vor πάντα wird durch überwiegende Zeugen verurtheilt. — V. 23 πάντα haben die besten und meisten Uncialen und die meisten Vers. u. Väter, τοῦτο ist näher bestimmendes Glossem, wofür Sahid. Arm. ταῦτα δὲ πάντα haben. πάντως τινάς ist überwiegend beglaubigt, πάντας (DEFG) ist wohl Schreibfehler.

920—22. P. specialisirt und veranschaulicht in lebhaften, kurzen, parallel gebauten Sätzen sowohl das πάντες als auch das δουλοῦν (καί expeget.). Den Juden ward Paulus wie ein Jude, d. h. in seinem Verhältnisse zu den zu bekehrenden Juden benahm er sich, trotzdem das Gesetz ihn nicht band (Röm 3<sup>19</sup>), auf jüdische Weise, indem er z. B. jüdische Gebräuche beobachtete (Act 16<sup>3</sup>. 18<sup>18</sup>. 21<sup>26</sup>), jüdischer Lehrform sich bediente u. dergl., um Juden zu gewinnen. Nicht Judenchristen sind gemeint (Vorstius, Bill.); denn diese waren als solche schon gewonnen und gerettet. — τοῖς ὑπὸ νόμον) nicht andere Bezeichnung für Juden, die dadurch veranlasst sei, dass der geborene Jude P. sich als μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον von ihnen scheiden will (Schmiedel), — denn wussten die Kor. nicht, wie er zu den Autoritäten seines Volkes stand? — nicht Judenchristen (Theodoret, Godet), — denn κερδαίνειν fordert Nichtchristen, — sondern Proselyten im Unterschiede von den nationalen Juden (Theod. Mopsv., Mosheim). — μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον) obgleich ich selbst (für meine eigene Person) nicht u. s. w., eine vom Bewusstsein des hohen Werthes seiner Gesetzfreiheit sehr natürlich veranlasste Cautele, Gal 2<sup>19</sup>. Bei dem vorherigen Punkte hat Paulus eine solche Bemerkung nicht hinzugesetzt, weil er national ein Ἰουδαῖος wirklich war. — τοῖς ὑπὸ νόμ.) Der Artikel bezeichnet die betreffende Menschenklasse. — νόμος ohne Art. soll nach Holsten (JPTH 1879. 127. 335. 690) nicht das mosaische Gesetz bezeichnen. Dies thue nur ὁ νόμος. Vgl. dagegen Röm 2<sup>12</sup>f. Grafe Paulin. Lehre v. Gesetz <sup>2</sup> 1893.

921. Τοῖς ἀνόμοις) den Heiden Rom 2<sup>12</sup>. Vgl. Suicer. Thes. I <sup>366</sup>. — ὡς ἄνομος) durch Umgang mit ihnen, Unterlassung jüdischer Beobachtungen, Belehrung in hellenischer Form (wie in Athen Act 17). Vgl. Isid. Pelus. ed. Paris. 1638. 186. Anders verfährt Petrus Gal 2<sup>12</sup>f. Eine einheitliche Praxis hatte sich also noch nicht durchgesetzt. — μὴ ὢν etc.) bringt die Missverständnisse ausschliessende Erläuterung. Die Genet. Θεοῦ-Χριστοῦ, die synonym sind (Röm 8<sup>9</sup>f.), hängen von dem in ἐννομος enthaltenen Substantiv ab: in Beziehung auf. P. hebt hervor, dass seine Anpassung an so verschiedene Standpunkte keine willkürliche und gesetzlose sei, sondern an einem höheren Gesetze orientirt sei. Vgl. Gal 6<sup>2</sup>: ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ. Rom 8<sup>2</sup>: ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς. Die καινὴ ἐντολή Joh 13<sup>34</sup> giebt seinen Inhalt an. Es ist enthalten in den λόγοι Ἰ. X., die nie vergehen (Mt 24<sup>35</sup>). Daher ist es nicht unpaulinisch, wenn die altkatholische Kirche den καινὸς νόμος Χριστοῦ zur Grund-

lage macht. Barn. 2, 6. Justin. Dial. 11. Harnack Dogmengesch. I<sup>2</sup> 143. 538. Schmiedel.

922. Die ἀσθενεῖς sind die an Einsicht und sittlicher Kraft noch schwachen Christen (87 f. Rom 14. 1. 15. Act 20<sup>35</sup>), wogegen κερδήσω und σώσω nicht streitet, da diese Schwachen durch ein rücksichtsloses Verhalten gegen sie geärgert werden und in's Verderben gerathen würden (811. Rom 14<sup>15</sup>). Nichtchristen nach ihrem Mangel an den höheren Kräften des Christentums, namentlich an Gewissensstärke zu verstehen (Rück., de Wette, Osiand., Hofm.), gestattet der solenne Gebrauch von οἱ ἀσθενεῖς nicht und lässt sich durch Rom 5<sup>6</sup> nicht rechtfertigen. Vgl. auch II 11<sup>29</sup>. — ὡς ἀσθενήs) *perinde quasi simili tenerer inbecillitate*, Erasm. Paraphr. τοῖς πᾶσι etc.) *den sämmtlichen* (mit denen ich zu thun hatte) *bin ich alles geworden*, habe ich mich in alle ihren Verhältnissen entsprechenden Weisen gefügt. Vgl. zu πάντα γίνεσθαι\*) d. Stellen b. Kypke II 215 f. und beachte hier am Schluss das Perfect.; Kol 1<sup>15</sup>. — Dass Paulus in dieser ganzen Schilderung seiner οἰκονομία oder σγκατάβασις keine widerchristliche Menschengefälligkeit ausdrücke, sondern die praktische Weisheit der wahren christlichen Liebe und Selbstverleugnung im Lehramte, dies von selbst zu verstehen, traut er gemäss der Bekanntschaft, welche seine Leser mit seinem Charakter hatten, ihnen zu. II 5<sup>11</sup>. Gal 1<sup>10</sup>. 2<sup>3—5</sup>. Diese praktische Weisheit ist um so mehr als Frucht der Erfahrung unter der Zucht des Geistes zu betrachten, je feuriger und entschiedener sein Temperament war. Augustin: Non mentientis actus, sed compatientis affectus. — πάντως) *utique, jedenfalls* (vgl. z. V. 10 u. Plat. Phaedr. 266 D. II Mkk. 3<sup>13</sup>. III Mkk 1<sup>15</sup>; Gegentheil οὐδαμῶς. Plat. Soph. 240 E; das häufige πάντη πάντως, Stallb. ad Plat. Phaed. 78 D). Wollte P. auf jeden Fall, wie er sich nach V. 19—22 anbequeme, etliche retten, also in dem einen Fall der Anbequemung diese, in einem andern jene, in jedem aber etliche, so kamen dadurch die πλείονες V. 19, auf deren Gewinnung summarisch seine Absicht gerichtet war, heraus. — σώσω) der messianischen Heilsrettung theilhaftig mache, 7<sup>16</sup>. 10<sup>33</sup>. Rom 9<sup>27</sup> al. Der Ausdruck ist bestimmter und stärker als κερδήσω, er zieht das Schlussergebniss. I Tim 4<sup>16</sup>.

923. Das letzte Motiv für diese stete Selbstverleugnung in der Berufsarbeit. Πάντα δὲ ποιῶ) ganz allgemein: *all*

\*) nicht zu verwechseln mit dem πάντα γίνεσθαι τινι, welches instar omnium fieri alicui bedeutet wie Xen. Eph 2<sup>13</sup>; vgl. dazu Locella 209.

mein Thun aber geschieht um des Evang. willen. — *ἵνα συγκοιν. αὐτοῦ γέν.*) Epexege von *διὰ τὸ εὐαγγ.*: *um ein Mittheilhaber an demselben zu werden.* Vgl. z. *συγκοιν.* Rom 11 17. Wer mit zu denen gehört, welchen das im Evangel. verkündigte Heil zuertheilt wird (beim Gericht), tritt dadurch mit in die Theilhabung am Evangelium, nämlich vermöge des Mitgenusses dessen, was den realen Inhalt der Heilsbotschaft für Zeit und Ewigkeit ausmacht. Daher der wesentliche Sinn: *um einer von denen zu werden, an welchen sich das Evangelium verwirklichen wird*, indem sie das Messiasheil erlangen. (So auch Godet, Edwards.) Die Früchte seiner Arbeit vergewissern ihn, dass er Antheil hat an dem Heil, das die Frohbotschaft verkündigt. Beachte die Demuth des Ausdrucks; der mehr als alle gearbeitet, hat doch für sich nur das Heil mit den Gläubigen überhaupt, keinen höheren Lohn, im Auge. Holsten erklärt: P. strebe ein Mitgenosse der Apostel durch seine Verständigungsthätigkeit zu werden. Aber die eschatologische Orientirung wird durch V. 24 bestätigt. H. behauptet dabei ohne Grund, dass *εὐαγγέλιον* stets bei P. ein Thätigkeitswort sei. Vgl. dagegen z. B. V. 14. 15<sup>1</sup>. II Kor 4<sup>4</sup>. Gal 1<sup>11</sup>. Das innere Heil des sittlichen Lebens aber (Sempl., Pott) ist nur der ethische Weg der Entwicklung, auf dem man endlich zu der gemeinten *συγκοινωνία* gelangt. Vgl. Phl 3<sup>10f</sup>.

Anmerkung. Die Art, wie P. die innere Freiheit als den Quell aller fruchtbaren praktischen Bethätigung betont, klingt ebenso an stoische Ideale an (z. I 321f. 612), wie die Begründung und Ausübung der Freiheit, die der Ap. im Sinne hat, eine entgegengesetzte ist. Den Stoiker führt seine *ἄσκησις* zum sittlichen Rigorismus, der von Liebe und Mitleid sich entleert, den Christen stiehlt die nach dem *νόμος Χριστοῦ* bewährte Freiheit zum Helden der Selbstverleugnung. Feinsinnig deckt Augustin (C. D. XIV 9) diesen Gegensatz auf, indem er an P. zeigt, wie das Christentum die von den Stoikern zertretenen Affecte veredelt und verklärt. Wie P. dies leistet, zeigt die Selbstcharakteristik II 1128. 29 und die Mahnung I Th 514. Ein Gegenbild zu der ihres Grundes sicheren Freiheit des Christen giebt der gesinnungslose Opportunismus der Weltklugheit, wie ihn z. B. in brutaler Offenheit Plautus Bacchid. IV 410f. schildert: Nullus frugi esse potest homo, nisi qui et bene et male facere tenet. Improbis cum improbis sit, harpaget, cum furibus furetur quod queat. Versipellem frugi convenit esse hominem, pectus cui sapit, bonus sit bonis, malis sit malus, utcunque res sit, ita animum habeat.

924—27 \*). Ermahnung an die Leser, seinem Beispiele in Uebung der Selbstverleugnung um des einen höchsten Zieles willen zu folgen. Die bildliche Einkleidung (Phl 3 12 f.) ist den Verhältnissen der hellenischen Kampfspiele entlehnt. Derartige Verbildlichungen aus dem Gebiete der Gymnastik zu sittlichen Zwecken sind besonders der jüngeren Stoa geläufig. Vgl. z. B. Arrian. Epikt. III 21, 1 f. Ench. 25. Marc. Anton. 3, 1. P. hat wohl, an die Korinther schreibend, an die isticischen Spiele gedacht, welche auch nach Zerstörung der Stadt durch Mummius fortbestanden \*\*). Der enge Zusammenhang mit dem Vorigen liegt darin, dass ein Analogon sowohl für die Gesinnung, die der Kampf für das Heil fordert, als auch für die Rücksichtslosigkeit, mit welcher dieser Kampf zu führen ist, im Bilde geboten wird. Direct führt es V. 23 fort (gegen Schmiedels Bemängelungen). — οὐκ οἴδατε) Erinnerung an etwas Bekanntes. 3 16. 56. 62 al. — οἱ ἐν σταδίῳ τρέχ.) Wettlauf. — τὸ βραβεῖον) *brabium, palma*. λέγεται δὲ οὕτω τὸ διδόμενον γέρας τῷ νικῆσαντι ἀθλητῇ, ἀπὸ μὲν τῶν διδόντων αὐτὸ βραβεύων βραβεῖον, ἀπὸ δὲ τῶν ἀθλοῦντων ἀθλον, Schol. in Pind. Ol. 1, 5. Στέφανος δὲ ἐστὶ τοῦ ἀγῶνος (des isticischen) πίτυς (Fichte), τὸ δὲ ἀνέκαθεν σέλινα (nicht Epheu, sondern Eppich) καὶ αὐτοῦ ἦν ὁ στέφανος, Schol. in Pind. Isthm. ὑπόθεσις. Vgl. Plut. Qu. symp. 5, 3, Boeckh. u. Dissen ad Pind. Ol. 13, 33. Herm. Gottesd. Altert. § 50, 27. 2 A. In der Anwendung (ἵνα καταλ.) ist das künftige allen erreichbare Messiasheil zu verstehen. Vgl. I Tim 6 12. — οὕτω τρέχετε, ἵνα) nicht *laufet so, dass*, was das zweckangebende ἵνα nicht erlaubt

\*) Zur Textkritik: V. 27. ὑπωπιάζω ist gut bezeugt durch NABCD\* Min. griech. KV. ὑποπιάζω haben FGKLP Min. Clem. Alex. Strom. 3. 558 P. Ungenügend bezeugt sind die Varianten ὑπωπιέζω und ὑποπιέζω. Die Uebersetzungen bieten: lividum facio (fg. Vulg.), castigo (Ambrstr.), subicio (Hilar. al.), macero, affligo (Rufin). contundo (Pesch.), die meisten geben also nicht das für den Faustkampf technische ὑπωπιάζω wieder. Die Glossen u. Schol. (vgl. Heinrici) setzen sämmtlich ὑπωπιάζω, „niederdrücken, bezwingen“ voraus. Da demnach von Alters her die LA. schwanken (vgl. bes. die Correcturen in D), dürfen innere Gründe entscheiden, die eher dafür sprechen, dass das bekannte Kunstwort für die allgemeinere Bezeichnung eingefügt ist, als für das Gegentheil. Vgl. Reiche und Hofm. z. d. St.

\*\*) Pausan. II 2. Das Bild in seiner beziehungsreichen Ausführung zeigt, wie P. hellenisch empfindet. Er hat die sittliche Bedeutung der Kampfspiele im Sinne und konnte Pindars Herrherrlichkeiten derselben würdigen. Der Nichthellene begriff das Heroentum des Kranzes nicht. Vgl. die Aeusserungen des Anacharsis b. Diog. Laert. I 8 103. 104.



(vgl. V. 26. 27), sondern: *dergestalt* (wie dieser eine) *laufet, damit*. So schwindet auch das Inconcinne, welches ausserdem in *εἷς* und dem Plural *καταλάβετε* liegen würde. Paulus ermahnt die Leser, so preiswürdig zu laufen (im innern und äussern Leben solche zielbewusste Energie zu bewähren), wie der eine, der für den Rennkampf durch die Entscheidung des Kampfrichters den Kranz in Empfang nimmt, damit sie ihn (d. i. den Kranz des Messiasheils) erfassen.

9<sup>25</sup>. *Δέ*) führt auf das in strengster Selbstzucht sich bethätigende Verhalten über, das bei der zehn Monate währenden Tränirung zum Wettkampfe beobachtet werden musste. — *πᾶς* hat den Nachdruck. Daraus gefolgert ist dann V. 26 *ἐγὼ τοίνυν*. — *ὁ ἀγωνιζόμενος*.) substantivisch. Es wird gesagt, was jeder Wettkämpfer zur Vorbereitung auf sein Kämpfen thut: *in allen Stücken ist er enthaltsam* (*ἐγκρατ.*, s. z. 79). Das Wort *ἀγωνίζεσθαι* bezeichnet jede Art des Wettkampfs und schliesst daher das speciellere *τρέχειν* in sich. (Xen. Anab. 4, 8, 27: *ἀγωνίζεσθαι στάδιον*). Ueber die Enthaltensamkeit der Wettkämpfer (besonders vom Weine, Geschlechtsverkehr, beschwerenden Speisegenuss ausser guter Fleischkost), s. die Erklärer ad Hor. art. poet. 412 f. Valck. 251. Rosenm. Morgenl. VI 97 f. Herm. Gottesd. Altert. § 50, 16 f. — *πάντα*) Accus. der näheren Bestimmung. Lobeck ad Soph. Aj. 1402. Vgl. 9<sup>25</sup>. — *ἐκεῖνοι μὲν οὖν* etc.) *illi quidem igitur*, nämlich die eigentlichen Kämpfer. — *ἡμεῖς*) wir Christen. Bei beiden *ἀγωνιζομένοις* findet das *πάντα ἐγκρατεύεσθαι* statt, aber bei den ersteren liegt es auf dem leiblichen, bei den letzteren auf dem ethischen Gebiete. Dass aber die Christen, als die sittlichen Kämpfer, wirklich *πάντα ἐγκρατεύονται*, stellt Paulus nach idealem Gesichtspunkte als ausgemachte Sache hin.

9<sup>26</sup>. 27. Wettlauf und Faustkampf. *So laufe ich denn*, da ich meines Theils nach V. 25 um die unvergängliche Krone zu ringen durch jene Enthaltung vorbereitet bin, *in der Weise wie* u. s. w. So stellt P. seine eigene ethische Kampfweise den Lesern als Muster hin. Zu dem folgenden *τοίνυν*, welches P. nur hier hat, vgl. Lk 20<sup>25</sup>. Hbr 13<sup>13</sup>. Es ist Uebergangspartikel, die zugleich folgert. Kühner<sup>2</sup> II § 545, 4. — *οὐκ ᾔδηλως*) sc. *τρέχων*. Das Wort heisst *unersichtlich, unklar*, Gegentheil von *προδήλως*. Es kann entweder objectiv gemeint sein von einem Thun, welches anderen unklar und nicht erkennbar ist (Lk 11<sup>44</sup>. I 14<sup>8</sup>); oder subjectiv, so dass der Handelnde, Hoffende u. s. w. selbst nicht klar, sondern unsicher und ungewiss ist über Art und Weise, Ziel und Erfolg; II Mkk 7<sup>34</sup>. III Mkk 4<sup>4</sup>. Thuc. 1, 2, 1. Plat. Symp. 181 D. Polyb. 30, 4, 17. 8, 3, 2. 6, 56, 11. 3, 54, 5: *ἄδηλος*

ἐπιβάσεις; auch bei Xenoph., Plutarch u. a. Meyer (auch Godet) nimmt es in subjectivem Sinn: *nicht ohne klar bewusste Sicherheit des Laufens zur Erreichung des Ziels*; Vulg.: *non in incertum*, Chrys.: *πρὸς σκοπὸν τινα βλέπων, οὐκ εἰκῇ καὶ μάτην*. Phl 3<sup>14</sup>: *κατὰ σκοπὸν διώκω ἐπὶ τὸ βραβεῖον*. Beng.: „Scio quod petam et quomodo“. Melanth.: „Non coeco impetu sine cogitatione finis“. In objectivem Sinne Hofm.: *bei welchem wohl ersichtlich ist, wohin er will*; vgl. auch Grot. Aber dies würde zu wenig besagen, da selbstverständlich bei jedem Wettläufer ersichtlich sein muss, wohin er will. Besser Homberg: „Ut non in obscuro sim, sed potius inter reliquos emineam“. Ewald: „Wie nicht im Dunkeln, sondern wie allen sichtbar“. Sonach ist es offenbar, was er ist. Die indirecte Apologetik des ganzen Abschnittes legt diese Beziehung näher, zumal auch in *ὡς οὐκ ἄερα δέρων* nicht die Vorstellung des Ziels (Meyer), sondern des nichtigen Kraftaufwandes liegt. — *οὐκ ἄερα δέρων*) Der Faustkämpfer soll den Gegner treffen, nicht aber, ihn verfehlend, Luft schlagen, Luftthiebe führen. Vgl. unser: „in's Blaue hinein“. S. Eustath. ad Il. S. 663, 17 und Beispiele b. Wetst. Vgl. Theophil. ad Autol. III, 1. Contextwidrig (s. oben z. ἀόγλ.) Hofm. al.: nicht in bloss eingeübtem Kampfe, ohne wirklichen Gegner (*σκιμαχία*). Ueber das *οὐκ* d. St. s. Winer<sup>7</sup> § 55, 5. S. 452. — ἀλλ' ὑποπιάζω etc.) Meyer, der ὑποπιάζω vorzieht, übersetzt: *sondern ich bläue mir den Leib*. Paulus betrachte danach seinen eigenen Leib (das *σῶμα τῆς σαρκός*, Kol 2<sup>11</sup>, den Träger des widergöttlichen Wesens, des Gesetzes in den Gliedern, vgl. Rom 6. 7<sup>23</sup>) als den Gegner (*ἀνταγωνιστής*), dem er, gleichwie ein Fechter seinem Widerpart das Gesicht braun und blau schlägt (über ὑποπιάζειν vgl. z. Lk 18<sup>5</sup> und Bos. Exercit. S. 140f.). Der Sache nach gleich Rom 8<sup>13</sup> *τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦν*; vgl. Kol 3<sup>5</sup>. Der Erfolg des ὑποπιάζω etc. ist, dass der Leib dem sittlichen Willen unterwürfig wird (Xenoph. Mem. 2, 1, 28. Cic. Off. 1, 23, 79), ja die Glieder Gerechtigkeitswaffen werden (Rom 6<sup>13</sup>). Daher setze noch P. hinzu: *κ. δουλαγωγῶ*, mache zum Slaven (Diodor. 12, 24. Theophyl. Simoc. ep. 4), was auch „a pycitis desumptum est; nam qui vicerat, victum trahebat adversarium quasi servum“, Grot. Dies „quasi“ des Grotius zeigt jedoch die unzureichende Begründung der Wendung des *δουλαγωγῶ*, das eine directe und nicht eine vergleichsweise Aussage fordert. Dazu kommt, dass der mit ἀλλά eingeführte Satz das, was Paulus thut, um für den Wettkampf tüchtig zu sein, enthalten muss, nachdem vorher gesagt ist, was er dabei zu vermeiden hat, und dass *σῶμα*, wenn nicht eine nähere Bestimmung oder

der Zusammenhang das Gegentheil fordert, das Organ für das geistige oder geistliche Vermögen ist. Somit hebt der mit *ἀλλά* die Struktur verändernde Satz das positive Moment nachdrucksvoll von dem vorher negativ Ausgesprochenen ab (s. z. 737). Liest man in demselben *ὑποπιάζω*, so erhält man anstatt des harten Bildes des den Leib als Gegner bläuenden Apostels das Bild energischer und rücksichtsloser Zurichtung des Leibes zum Wettkampfe: *ich kasteie meinen Leib und knechte ihn*. *ὑποπιάζω* heisst *niederdrücken, verare*; durch Kasteiung aber wird der Leib zum gehorsamen Werkzeuge. Gegen den Missbrauch u. St. zu Gunsten der asketischen Selbstgeißelung s. Deyling Obs. I 322 f. A. 3. — *ἄλλοις κηρύξας*) *nachdem ich anderen Herold gewesen*. Der Ap. bleibt im Bilde, sein Predigen, in welchem er zum christlichen Leben anweist und auffordert, mit dem Geschäfte des Heroldes vergleichend, sowohl insofern dieser die Gesetze des Kampfes verkündete und die Kämpfer zum Kampfe aufrief, als auch, insofern dieser selbst um den Preis der besten Verkündigung kämpft (Heinrici. Cic. ad famil. V. 12). Damit ist Rückert's, de Wette's u. a. (Chrys., Grot. z. B.) Einwurf erledigt, dass der Herold nicht mitkämpfe. P. war wirklich ein Herold, der mitkämpfte, und so durfte er sein Bild durchführen, ohne dadurch von den Verhältnissen der eigentlichen Kampfspiele abzugehen und ohne gekünstelt zu werden (Einwurf Godet's). Daher kann *κηρ.* an dieser Stelle nicht blosse Bezeichnung des Predigens sein. — *ἁδόκιμος*) *rejectaneus, unbewährt*, d. i. aber nicht „ne dignus quidem, qui ad certamen omnino admittar“ (Pott, vgl. dagegen V. 26. 27), sondern *praemio indignus*, — *μὴ τοὺς ἄλλους τὸ δέον διδάξας αὐτὸς τοῦ τέλους τῶν ἀγώνων παντελῶς διαμάρτω*, Theodoret.

Cap. X. Hat P. vorher die Frage nach dem Götzenopferfleisch und den cultischen Beziehungen vorwiegend unter dem Gesichtspunkte der freien, rücksichtsvollen, selbstverleugnenden Bruderliebe behandelt, so beleuchtet er jetzt die religiöse Verantwortlichkeit, die er mit den Warnungsbeispielen der Väter belegt (V. 1—13). Das Ganze beschliesst die Erledigung der Frage nach dem Genusse des Opferfleisches und die endgültige Erwägung der Grenzen der christlichen Freiheit (V. 14—11, 1). Dieselbe stützt sich auf die Ergebnisse der ganzen Erörterung von C. 8 an. (Vgl. besonders 10<sub>33</sub> mit C. 9 und S. 250 f.).

101f. \*). V. 1—5: Das begnadete Israel. Die Ausdrucksweise ist durch das Bestreben, die Analogie der christl. und der atl. Heilserfahrungen stark hervorzuheben, bedingt (*βαπτίζεσθαι. πνευματικὸν βρῶμα*). Wenn P. spezifisch christliche Ausdrücke sinnbildlich auf die Israeliten überträgt, so entspricht das in umgekehrter Richtung der Uebernahme atl. Ausdrücke in's Christliche (*unsere Väter, Kinder Abrahams, die wahren Beschnittenen, das Israel Gottes, das obere Jerusalem*, Kol 2<sup>11</sup>. Phl 3<sup>3</sup>. Gal 4<sup>26</sup>. 6<sup>16</sup>. — V. 1. γάρ) begründet die Selbstcharakteristik des Ap. (9<sup>26</sup>f.), indem an den Erlebnissen „der Väter“ das Verhältniss von Gnade und Pflicht beleuchtet wird. *Πλεῖον αὐτοῖς διδάξασθαι βουλευθεὶς τῶν κατὰ τὸν Ἰσραὴλ ἀναμιμνήσκει, καὶ ὅσων ἀπήλυσαν ἀγαθῶν καὶ ὅσας περιέπεσαν τιμωρίαις. καὶ καλεῖ τύπους τούτων ἐκεῖνα, διδάσκων ὡς τὰ ὅμοια πείσονται τὴν ὁμοίαν ἀπιστίαν κτησάμενοι*. Theodoret. — οὐ θέλω ὑμ. ἀγν.) *Ihr müsst wissen*, etwas wichtiges andeutend. Rom 6<sup>3</sup>. 7<sup>1</sup>. 11<sup>25</sup>. — οἱ πατέρες ἡμ.) *unsere Vorfahren zur Zeit des Auszugs aus Aegypten*. ἡμῶν ist nicht aus dem volkstümlichen Bewusstsein des Ap. gesagt, das die judenchristlichen Leser theilten und die heidenchristlichen verstanden (Meyer), sondern durch den typischen Charakter der Geschichte des atl. Bundesvolks gerechtfertigt. Die Vorbildlichkeit desselben liegt nicht bloss in

\*) Zur Textkritik von V. 1—13. V. 2. *ἐβαπτίσαντο*) **NA**CDEFG Minusk. Bas. Cyr. al.: *ἐβαπτίσθησαν*. Die Gewöhnung an das Passiv. von *βαπτ.* verführte zur Aenderung. Das Medium ist durch BKLP Orig. Chrys. sattsam bezeugt, auch von Weste.-Hort aufgenommen. — V. 9. *κύριον*) Weste.-Hort nach **NBCP** Minusk. u. m. Vers. u. Vätern; *θεόν* hat A 2. Euthal; *Χριστόν* früher Tisch. nach DEFGKL It. Vulg. Pesch. Iren. Marcion (Epiphan. 358) Ambrst. Letztere, von Reiche vertheidigte LA. entspricht am meisten der Intention des Abschnitts, vgl. V. 4. *κύριος* u. *θεός* sind Verbesserungen nach den atl. Belegen (gegen Meyer). — V. 9. 10. *καὶ* bei *καθώς* ist überflüssiger und schlechtbezeugter Zusatz. — V. 9. *ἀπώλυντο* für *ἀπώλοντο* nach **NAB**, V. 10 dagegen nach übereinstimmendem Zeugniß *ἀπώλοντο* (nur A hat *ἀπώλλυντο*). Der Wechsel der Tempora ward von den Abschreibern nicht beachtet. — V. 11. *πάντα*) nach *δέ* fehlt bei AB 17 Sahid. Marc. Tert. al.; nahe liegender Zusatz. — Für *τύποι* ist *τυπικῶς* nach **NABCKP** Minusk. Syr. p. (am Rande) u. v. Vätern zu lesen. Vulg.: in figura. Orig. vers.: figurativer. Die (von Reiche vertheidigte) *Recepta* ist Wiederholung aus V. 6. Im Zusammenhange mit *τυπικῶς* aber, und nach ungefähr gleicher Bezeugung (auch **N**) ist *συνέβαιεν* statt *συνέβαινον* aufzunehmen. — *κατήνηκεν* für *κατήνησεν* nach **NBD**\*E\*FG 39. 46. und einigen Vätern. Häufige Umsetzung des Perf. in die den Schreibern gangbare Aoristform. — V. 13. *ὑμᾶς* nach *δύνασθαι* ist Zusatz wider entscheidende Zeugen.

seinen Gnadenerfahrungen, sondern auch in seinen Verirrungen, welche das göttliche Eingreifen veranlassten. Daher darf man nicht sagen, dass die Idee der geistlichen Vaterschaft aller Gläubigen (Rom 4 11f., de Wette u. M.), oder der atl. Ahnherrnschaft der ntl. Gemeinde (Hofm.) nur zu heiligen Vorfahren als dem wahren Israel (Rom 9 5f. Gal 6 16) passe, nicht aber zu dem abschreckenden Exempel dieser Väter. Warnende Beispiele für den Christen konnten die Israeliten eben nur vermöge des specifischen Bundesverhältnisses, in dem auch sie zu Gott standen, sein. Die Bestraften stehen in analogem Verhältnisse zu der Gnade Gottes wie die heimgesuchten Gläubigen 11 29. 30. Es ist derselbe Gott, der die von ihm Erwählten je nach ihrem Verhalten belohnt und bestraft (II 5 10). „Ein verzeihender Gott bist du ihnen gewesen und ein rächender für ihre Handlungen“. Ps 99 8. Zum Ausdruck vgl. Clem. ad Cor. 4: ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἰακῶβ. — πάντες) mit starkem Nachdruck \*), im schon vorschwebenden Gegensatz von οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν V. 5 noch viermal wiederholt. Alle hatten das Glück der göttlichen Gegenwart (ὑπὸ τ. νεφ. ἦσαν — Imperf.), alle das des Durchgangs durch's Meer (διήλθον — Aor.), allen wurde das Analogon der Taufe, allen das des Essens, allen das des Trinkens des Abendmahls zu Theil; aber nicht die Mehrzahl ward des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig. — ὑπὸ τ. νεφ.) *Unter dem Schutz, der Bedeckung der Wolke.* Die bekannte (τήν) Wolkensäule Ex 13 21f., in der Gott gegenwärtig war, ist so gedacht, dass sie ihr Gewölk über den ihr folgenden Zug des Volkes ausbreitet (ὑπό). Vgl. Ps 105 39. Sap 10 17. 19 7. — διὰ τῆς θ' αλ.) S. Ex. 14.

10 2f. Die Rede geht unaufhaltsam, noch von ὅτι V. 1 auslaufend, fort bis Ende V. 5; dann folgt V. 6 die Anwendung. — Die doppelte Behütung setzt P. in Analogie mit der Taufe (IPt 3 19f.) und dem Abendmahl der Christen. — εἰς τὸν Μωϋσῆν) *in Bezug auf Moses*, so dass sie dadurch dem M., als dem ihnen von Gott gesandten Retter und Mittler sich zu eigen widmeten. Vgl. Exod 14 31. Rom 6 3. Mt 28 19. — ἐβαπτίσαντο) *sie liessen sich taufen*, liessen sich also in Bezug auf Mose dasselbe thun, was ihr euch thun liesset in Bezug auf Christus. Das Med., das nicht für das Pass. steht (vgl. vielmehr zu ἀπελούσ. 6 11), ist wie Act 22 16 (der einzigen Stelle im NT., wo das Medium in technischem Sinne steht) gewählt, um den receptiven Sinn zu bezeichnen (Kühner <sup>2</sup> II § 376, 4. Valck 256. Winer <sup>7</sup> § 38, 4. 239); denn ἐβαπτ. und die

\*) Grot. : „Tam qui sospites fuere, quam qui perierunt“.



folgenden ἔφαγον und ἔπιον stellen zwar nicht eine scheinbare Verdienstlichkeit, wohl aber die Empfangnahme der wunderbaren Gotteserweisungen dar, die gleichwohl hernach die damit begnadigten Väter nicht sicher stellen konnte. — ἐν τῇ νεφ.) ἐν wie bei βαπτίζειν ἐν ὕδατι Mt 3<sub>11</sub> al. bezeichnet das Medium, durch welches der Vollzug der Taufe geschah. Act 15. Dass darüber hinaus die Aehnlichkeit nicht zu pressen sei, beweisen die Versuche speciellerer Ausdeutung. Meyer fasst ἐν örtlich: jenes atl. Vorbild der Taufe hat sich in der Wolke, unter der Israel war, und in dem Meere, durch das es ging, vollzogen. Vgl. Pelag.: „Et nubes proprium humorem portat“. Beng.: „Nubes et mare sunt naturae aqueae (quare etiam P. de columna ignis silet)“. Aber die Israeliten zogen doch am Meere vorüber und unter der Wolke. Theodoret u. a. nehmen die Wolke als Symbol des Geistes (Joh 35) Dem steht entgegen, dass die Wolkentaufe (nach dieser Deutung das Analogon der Geistestaupe) der Meertaufe (Wassertaupe) vorangegangen war; wir hätten also ein inconcinnes Bild der Taufe aus Wasser und Geist. Die Wolke und das Meer bilden eben nicht die zwei Elemente der Taufe ab, erstere das himmlische und letztere das irdische Element, sondern beide sind das ungetrennte Schattenbild, der Typus der Taufe. Der Typus eignete die Subjecte dem Mose, der Antitypus eignet sie Christo als seine Erlösten zu, beides zur Heilsrettung derselben, wie dort aus dem zeitlichen Knechtsstande und Verderben, so hier aus dem geistlichen und ewigen. Weil die Wirkungen, und nicht die einzelnen Momente des Vorgangs mit der Taufe verglichen werden, stellt P. den alttestamentlichen Typus mit den Ausdrücken des neutestamentlichen Heiles dar. (Heinrici I 257 f.).

103. 4. Die Gnadenerfahrungen in der Wüstenwanderung, Manna und Wasser aus dem Felsen, als Typen des Abendmahls \*). — τὸ αὐτό) sie alle dasselbe, Gott bot ihnen ausnahmslos seine Gnade an. Nicht: dasselbe mit uns (so 7. Aufl.). — Das βρῶμα πνευματικόν ist das Manna (Ex 16<sub>13</sub> f.), insofern es nicht, wie gewöhnliche Speise, ein Naturerzeugniss, sondern als Brod vom Himmel (Ps 78<sub>24</sub> f. Sap 16<sub>20</sub>. Joh 6<sub>31</sub> f.) die Gabe des durch seinen Geist wunderbar für sein Volk wirksamen Gottes war. Von der χάρις πνευματικῇ Jahve's verliehen, war es nach seinem besonderen Ursprunge

\*) Vgl. Dalmer Zu I Kor 103. 4 und Eph 48—10. StKr 1890 III. V. 4b erklärt Holsten, der die Beziehung auf das Abendmahl ablehnt, für die Glosse eines alten Typologen vom Schlage des Verf. des Barnabasbriefs.

eine übernatürliche Speise. Dass ihm als Speise eine vom Geiste gewirkte besondere Kraft beiwohnte (Holsten), sagt P. nicht. Theodor. Mopsv.: *πνευματικὸν καλεῖ καὶ τὸ βοῶμα καὶ τὸ πόμα, ὡς ἂν τοῦ πνεύματος ἄμφω διὰ τοῦ Μωϋσέως κατὰ τὴν ἀπὸρήτον αὐτοῦ παρασχόντος δύναμιν. οὕτω δὲ καὶ πνευματικὴν ἐκάλεσεν τὴν πέτραν, ὡς ἂν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος ἐκδοῦσαν τὰ ἴδατα.* Vgl. auch Godet. Die Erdichtungen der Rabbinen über die wunderbare Bewandniss des Manna s. b. v. d. Hardt Ephem. philol. 101. 104. Eisenmeng. Entdeckt. Judent. II 876f. I 312. 467. Philo's Deutung desselben auf den Logos: Leg. alleg. II 82. Quod deter. pot. insid. sol. 213f. — *πόμα*) Ex 17<sup>1</sup>—6. Num 20<sup>2</sup>—11. Ueber die Formen *πόμα* und *πῶμα* s. Lobeck Paral. 425f. — *ἔπινον* — *Χριστός*) parenthetische Nähererklärung über das Wesen dieses *πόμα*. Das Imperf. berichtet nicht, wie vorher der Aor., das Trinken schlechthin als geschichtliche Thatsache, sondern es schildert die Art und Weise, wie es nämlich mit dem *πάντες* — *ἔπιον*, während es geschah, zuing. Zu γάρ Beng.: „qualis petra, talis aqua“. — *ἐκ πνευματ. ἀκοῇ πέτρας*: ἡ δὲ πέτρα ἣν ὁ Χ.) *aus einem geistlichen nachfolgenden Felsen; der Fels aber* (von dem hier die Rede ist) *war Christus*. Den Nachdruck hat *πνευματικῆς*, dem vorherigen *πνευματικόν* entsprechend und durch ἡ δὲ π. ἣν ὁ Χ. nähern Aufschluss empfangend; das nicht weiter erläuterte *ἀκολουθοῦσας* setzt das damit bezeichnete Verhältniss als selbstverständlich. Die Gedanken, welche P. ausdrückt, sind folgende: 1) auf ihrem Zuge durch die Wüste begleitete Christus, nämlich nach seinem präexistenten göttlichen Wesen, mithin als der Sohn Gottes (= dem Johanneischen *λόγος*), der in der Fülle der Zeiten als Mensch erschien, schützend und helfend die Israeliten (vgl. Sap 10<sup>15</sup>f.). 2) Der Fels, aus dem das Wasser strömte, das sie tranken, war kein natürlicher gewöhnlicher Fels, sondern eine *πέτρα πνευματικῆ*, nicht etwa der Schein oder Schemen eines Felsens, sondern ein wirklicher, aber himmlischen Ursprungs, weil er die reale Selbstoffenbarung und Erscheinung des den Zug begleitenden unsichtbaren Gottessohnes, somit der himmlische Christus selbst war als dessen wesentliche und wirksame Selbstdarstellung (vgl. Targ. Jes 16<sup>1</sup> und Philo's Meinung a. a. O., der Fels sei die *σοφία* gewesen). 3) Verhielt es sich so mit dem Felsen, so musste er auch ein nachfolgender, die Kinder Israel auf ihrem Wüstenzuge begleitender, mit ihnen gehender Fels sein; denn der präexistente Christus begleitete sie gleich dem Maleach Jahve (auf den Godet die Stelle bezieht), so dass überall in der Wüste seine wirksame Gegenwart in dem

wasserreichen Felsen zur erfahrungsmässigen Erscheinung kam. Aus dem Felsen trinkend wurde Israel von Christus getränkt, der in der Erscheinungsform des Felsens aus sich das Wasser spendete, obwohl diese wunderbare Bestimmtheit ihrer Tränkung den Israeliten verborgen war. Nicht also der Fels für sich, sondern die übernatürliche Kraft, die das aus ihm strömende Wasser zum *πόμα πνευματικόν* machte, veranlasst die Gleichsetzung der alttestamentlichen Heilserfahrung mit Heilswirkungen Christi. Wo die Vergleichbarkeit aufhört, hört auch die Gleichsetzung auf; ebenso uneigentlich, wie von dem begleitenden Christus, ebenso uneigentlich muss von dem „begleitenden Felsen“ die Rede sein. Deshalb ist allerdings die Identität des Felsens mit Christus nicht strikt, wie Meyer will, sondern nur insofern festzuhalten, als der wasserspendende Fels vermöge derselben Kraft den Israeliten Erlösung vom Tode des Verschmachtens brachte, welche in und durch Christus, dem Erlöser, kund geworden ist. Der Ausdruck ist also mehr als ein blosses *Quid pro quo*, wie im wesentlichen Chrys.\*), Oecumen., Theophyl., Melancht., Corn. a Lap. al. meinen (vgl. auch Kling StKr 1839 835, Hofm. Schriftbeweis I 171 f.). Er bringt in plastischer und zeitgeschichtlich bedingter Form die Ueberzeugung zum Ausdruck, dass alle göttlichen Gnadenwirkungen von dem Christen mit Christus in Beziehung gesetzt werden. Diese Ueberzeugung führt ebenso zur Annahme der Präexistenz Christi wie sie eine teleologische Geschichtsbetrachtung (V. 11) auswirkt. Die plastische, paradoxe Fassung hat ihren Anhalt in der göttlichen Weisung Num 21<sup>16</sup> und in den Beschreibungen Gottes als Felsens des Heils Jes 17<sup>10</sup>. 26<sup>4</sup> u. ö. Vgl. Justin. Dial. 114e: *Χριστὸς ἡ καλὴ πέτρα ποτίζουσα τοὺς βουλομένους*. Die rabbinischen Ausdeutungen aber, die den Felsen als Wunderwagen beschreiben, der sich dem Zuge der Israeliten nachgewälzt habe (Bammidbar R. 1. Onkelos zu Num 21<sup>18</sup>—20. Wetstein, Schöttgen z. d. St.), verhalten sich zu des P. Aussage wie phantastische Märchen zu einer religiösen Anschauung (gegen Rückert, de Wette). Andererseits ist der „nachfolgende Felsen“ exegetisch nicht hinwegzubringen. Die hierzu versuchten Erklärungen sind wortwidrig, wie die von Theod. Mopsv., Calvin, Grot., Billr. u. m.: der Fels bedeute die Wirkung desselben, das Wasser, das dem Volke gefolgt

\*) Οὐ γὰρ ἡ τῆς πέτρας αὔσις τὸ ὕδωρ ἡφείη φησὶν (οὐ γὰρ ἂν καὶ πρὸ τούτου ἀνέβλυζεν), ἀλλ' ἐτέρα τις πέτρα πνευματικὴ τὸ πᾶν εἰργάζετο, τούτέστιν ὁ Χριστὸς ὁ παρὼν αὐτοῖς πανταχοῦ καὶ πάντα θαυματουργῶν.

sei, und Christum vorgebildet habe. Ebenso die von Baur (Ntl. Theol. 193), das Ganze sei Allegorie. ἡν) ist mehr als *significabat*, es bedeutet eine reale Gleichsetzung. Andernfalls würde ἔστι oder τύπος ἡν gewählt sein. Wie es Sap 10<sup>15</sup>f. von der Weisheit gilt, so sieht P. Christus als die thatsächlich die Gnadenoffenbarung bewirkende Kraft an \*).

10<sup>5</sup>. Vorher die Gnadenerweisungen, die allen galten, jetzt Uebergang zu den verhängnissvollen Folgen des Ungehorsams des begnadeten Volks. Οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν) *nicht an der Mehrzahl* (9<sup>10</sup>). Tragische Litotes. Nur Josua und Kaleb gelangten in das verheissene Land. Num 14<sup>30</sup>. — κατεστρώθησαν) *wurden niedergestreckt*. Num 14<sup>16. 29</sup>. Ihr Sterben in der Wüste (theils eines gewaltsamen, theils eines natürlichen Todes) ist in Uebereinstimmung mit Num 14 als von Gott gewirkte Tödtung (Xen. Kyr. 3, 3, 64. Judith 7<sup>14</sup>. II Mkk 5<sup>26</sup>) lebhaft veranschaulicht. Vgl. auch Hbr 3<sup>17</sup>. — γάρ) Von der Wirkung wird auf die Ursache geschlossen (Holsten).

10<sup>6</sup>—11. Die typische Anwendung des vorher Angeführten mit Betonung von V. 5: dasselbe Verhältniss von Gnadenerweisung und Strafe besteht auch für die Christen. — τύπος (τύπτω) *Umriss*, wie ihn der Eindruck des Hammers oder des Prägstocks wiedergiebt, *Vorbild* (Act 7<sup>44</sup>. I Pt 5<sup>3</sup>), *vorbildlicher Abriss* (Röm 6<sup>17</sup>), *Beispiel* (I Tim 4<sup>12</sup>). In der religiösen Anschauung erhält τύπος den Sinn von *Gesetzbild*; es veranschaulicht in einem Ereigniss oder einer Person der heiligen Geschichte die Gesetze des göttlichen Handelns. Von dem Standpunkt der christlichen Offenbarung sieht P. daher im Typus den Schatten und die Vorbildung der Realitäten, die in Christus greifbar erscheinen (Kol 2<sup>17</sup>. Röm 5<sup>14</sup>). Vgl. V. 11 τυπικῶς συνέβαινεν, es begegnete ihnen thatsächlich (nicht bloss sind ihre Erlebnisse allegorisch umzudeuten), aber diese Thatsache enthüllt ihre volle Bedeutung erst im Lichte der Erfüllung. Drusus: Quidquid accidit patribus, signum est filiis. (Heinrici I 258). Als solche typische Thatsachen wählt P. fünf Heimsuchungen des ungehorsamen Israels aus den 40 Jahren der Wüstenwanderung aus, wobei ihn die Rücksicht auf die Versuchungen, denen die Kor. ausgesetzt sind, leitet. Calvin: Eligat quod maxime Corinthiis congruebat. Bei der Auswahl schwebte ihm vielleicht Ps 78 vor. —

---

\*) Die altchristlichen Bildwerke in den röm. Katakomben erfreuen sich an der Darstellung namentlich des letzten Typus. Moses am Felsen ist als jugendliche Idealgestalt ganz wie der den Lazarus erweckende Christus aufgefasst.

V. 6. *Ταῦτα ἐγενήθησαν*) Der Plur. ist vom Prädicate *τύποι* attrahirt. Kühner II<sup>2</sup> 369, 2. Krüger § 63, 6. Die Israeliten als Subject zu fassen: *als Vorbilder von uns sind sie dies geworden* (Hofm., vgl. 611), hätte das V. 11 wiederkehrende *ταῦτα* abhalten sollen. — *ἐπιθυμητ. κακῶν*) *Begehrrer* (Herod. 7, 6. Dem 661 ult., oft bei Plato) *schlechter Dinge* (Rom 130). Die Beschränkung auf die Corinthios epulatores (Grot.) ist nicht abzulehnen, auch das folgende *καθὼς καὶ οἱ ἐπεθ.* geht, wenn nicht ausschliesslich (Rück., de Wette), so doch sonderlich (Hofm.) auf das Begehren der des Manna (V. 3) überdrüssigen Israeliten nach den Fleischtöpfen Aegyptens (Num 114), das in dem Gelüst der Korinther nach den *εἰδωλόθυστα* sein Widerspiel findet.

107f. Vier besondere Warnungen vor Vergehungen, die den Inhalt von *ἐπιθυμηταὶ κακῶν* mit Rücksicht auf die sittlichen Gefahren, denen die Gemeinde sich aussetzt, individualisiren. — *μηδέ*) *auch nicht*, vgl. Buttm. 314. Auch die V. 8—10 folgenden *μηδέ* sind das negirte *auch*, aber in weiterer Fortsetzung der besonderen Verbote. — *γίνεσθε*) zweite Person, wegen der besonderen sittlichen Gefährdung der Leser. Vgl. zu V. 10. — *εἰδωλολάτραι*) P. meint die mittelbare Götzenverehrung durch Theilnahme an heidnischen Opfermahlen. Vgl. z. 511. Dies erhellt aus dem folgenden Citate (*φαγεῖν κ. πιεῖν*). Vgl. V. 14. 20. 21. Die angeführte Stelle ist Ex 32<sup>6</sup> nach d. LXX; sie beschreibt das Opfermahl nach dem dem goldenen Stier dargebrachten Opfer. Das viermal gesagte *τινὲς αὐτῶν*, *etwelche von ihnen*, obwohl es sehr viele waren (doch nicht alle), lässt der Grösse der Strafgerichte gegenüber die Verschuldungen desto schwerer hervortreten. Vgl. z. Rom 33. — *παίξειν*) *lustig zu sein*. Dazu gehörte nach Ex 32<sup>19</sup> und überhaupt nach alter Sitte bei den Opferfesten auch Tanzen. Hiervon aber speciell zu fassen (Hom. Od. 8, 251. Hesiod. Scut. 277. Pind. Ol. 13, 123), entspricht dem allgemeinem *קָנַח* des Urtextes nicht, doch s. Heinrici. Von der Unzucht zu verstehen (Tertull. de jejun. 6), ist wider Ex 32<sup>18. 19</sup> u. Philo De vit. Mos. III S. 677 D. 694 A.

108. *Πορνέωμεν*) jetzt communicative Rede. Zur Sache 51. 11. 613f. Sap 14<sup>12</sup>: *ἀρχὴ γὰρ πορνείας ἐπίνοια εἰδώλων*. — *Ἐπόρνευσαν*) Num 25<sup>1f</sup>. — *εἴκοσι τρεῖς*) Nach Num 25<sup>9</sup> waren es 24 000. So auch Philo De vit Mos I 694 A. De fortit. 742 D und die Rabbinen b. Lightf. Hor. 205 und Joseph. Ant. IV 6, 12. Ein Gedächtnissfehler des Ap., vielleicht auch eine Verwechslung der Zahlbuchstaben γ' und δ'.



109. Ἐκπειρ.) stärker als das Simplex *ausproben*, aus böser Lust oder Uebermuth auf die Probe stellen. Mt 47. Lk 10<sup>25</sup>. Vgl. das classische ἐκπειράομαι z. B. Plat. Ep. 13. S. 362 E. *Christum versuchen* (s. V. 4) entspricht dem נִסָּה אֶת־יְהוָה, das besagt: es darauf ankommen lassen, ob er sich als Gott zeigen, hier also: ob er strafen werde (quousque itura sit ejus patientia, Grot.). Welche bestimmte Art des Versuchens Paulus hier meine, ergiebt καθώς etc., wo die Verzagtheit des befreiten Volks über seine dem Reichtum Aegyptens entgegengesetzte Lage in der Wüste gemeint ist. Num 21<sup>4</sup>—6. Etwas anderes konnten daher die Leser nicht verstehen, als ihre Verdrossenheit, und zwar wegen ihrer jetzigen, christlichen Lage, insofern diese so viel Verzichtleistung auf früher gehabte Sinnengenüsse in sich schloss. Nähere Bestimmungen des Versuchens, sei es durch Theilnahme an Opferschmäusen (z. B. Rückert), sei es durch Wundersucht (Chrys.), sei es durch Parteilungen (Grot.), sind eingetragen. — ἐπειράσαν) nämlich αὐτόν, nicht absolut (Winer, Reiche). — ἀπώλλυντο) Das Imperf. lässt bei der fortdauernden Entwicklung des Ereignisses verweilen und macht es so zur Hauptpartie des historischen Bildes. Kühner<sup>2</sup> II § 386, 6. Ueber ὑπό bei ἀπώλλ. s. Valck. 261. Ellendt Lex. Soph. II 880.

1010. Erneuter (V. 7) Uebergang in die Anrede: *noch murret*; Ausdruck trotziger Auflehnung im Wort gegen die zuständige Autorität oder Pflicht (Mt 20<sup>11</sup>. Joh 6<sup>41</sup>. Phl 2<sup>14</sup>). Der Anlass des Murrens ergiebt sich aus der Geschichte, auf die sich hier P. bezieht. Diese ist wohl nicht Num 14 zu suchen, sondern Num 16<sup>6</sup>. 21. 32. 41. 46. 49 LXX (Calvin, de Wette, Osiand., Neand., Maier, Ewald), theils weil ἀπώλ. ὑπὸ τ. ὄλοθρ. ein gewaltsames Getödtetwerden bezeichnet, wie es zu Num 14 nicht passt, theils weil τινὲς αὐτῶν nicht auf das ganze Volk (ausser Josua und Kaleb) gehen kann, was doch nach Num 14 der Fall sein müsste. Ist's aber das Murren gegen Mose und Aaron nach dem Untergange der Rotte Korah, was hier P. im Blicke hat, so kann er auch mit dem, was er verbietet, nicht die Unzufriedenheit gegen Gott (die ohnehin bereits V. 9 enthalten war) gemeint haben, sondern nur das Murren gegen die von Gott geordneten Lehrer (Paulus, Apollos u. a.), deren Stellung dem Typus Mose's und Aarons als der Lehrer und theokratischen Führer des murrenden Volkes entsprach. Daher setzt er auch hier die zweite Person, obgleich die erste vorangeht und nachfolgt. Bei dem dünnelhaften und frivolen Wesen, das in Korinth im Schwange war, konnte es an widerwärtigen Stimmungen der bezeichneten Art und deren Aeusserungen nicht fehlen.

Vgl. das spätere Unwesen in der Gemeinde, welches der Brief des Clemens bekämpft. — ἀπὸ λ. ὑπὸ τ. ὀλοθρ.) nämlich 14700, deren gewaltsamer Untergang Num 16<sup>14f.</sup> von der Plage (מגפה) Gottes abgeleitet wird. Paulus bestimmt dieses näher, und zwar als durch den Verderber (Hesych.: λυμῶν) geschehen, welcher der Vollstrecker der göttlichen Plage ist, wie denn auch Ex 12<sup>23</sup> der מַשְׁחִית das Plagen (הגה) Gottes vollzieht, welche persönliche Fassung von מַשְׁחִית (nach anderen pernicies) die seit den ältesten Zeiten bei Juden und Christen hergebrachte und auch vom Ap. befolgte ist. Der ὀλοθρευτής (ὁ ὀλοθρεύων Ex 12<sup>23</sup>. Hbr 11<sup>28</sup>. Sap 18<sup>25</sup>, vgl. IISam 24<sup>16</sup>. Jes 37<sup>36</sup>. Hiob 33<sup>22</sup>, auch Act 12<sup>23</sup>) ist der im Auftrage Gottes die Tödtung vollstreckende Engel, welcher aber weder als böser Engel zu denken (eine jener alten hebr. Theologie überhaupt noch fremde Vorstellung, s. IChron 21<sup>12</sup>. IIChron 32<sup>21</sup>. IIMkk 15<sup>22. 23</sup>), noch zu einer Pestilenz zu naturalisiren ist. Aus der hebr. Idee hat sich die rabbinische Lehre vom Engel des Todes (Eisenmeng. Entdecktes Judent. I 854f., Weber 244) entwickelt. — ὀλοθρεύω und die davon gebildeten Wörter sind alexandrinisch. Bleek Hebrbr. II 809. Die an sich richtigere Schreibart ὀλεθρ. ist hier sehr schwach bezeugt.

10<sup>11</sup>. Ταῦτα) diese Thatsachen V. 6f. — τυπικῶς) in vorbildlicher Weise\*), so dass, wie es ihnen begegnete, ein typischer Charakter, eine vorandeutende Beziehung sich darin ausprägte. Rabbinische Typologie s. b. Eisenm. II 159 f. 264. 801. τυπικός in diesem Sinne (anders Plut. Mor. 442 C.) und τυπικῶς sind nur noch bei den Kirchenvätern aufbehalten. — συνέβαινεν) stellt die Entwicklung dar; der Aor. ἐγράφη berichtet bloss (z. V. 4). δέ stellt ἐγράφη etc. dem Vorherigen gegenüber, so dass es „quod novum quid accidit, oppositionem quandam“ (Herm. ad Viger. 846) ausdrückt: geschrieben aber wurde es. — πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν) zu unserer Zurechtweisung (z. 414). Bei entsprechenden Versuchen sollen den Gläubigen die Betrachtung der τυπικῶς geschehenen Thatsachen ihre Pflicht und ihren Halt zu Gemüthe führen. Ueber die spätere Form νοουθεσία statt νοουθέτησις und νοουθετία s. Lobeck Phryn. 512. — εἰς οὓς etc.) schärft die Warnung, indem es die Nähe der vergeltenden Entscheidung zeigt. τὰ τέλη τῶν αἰώνων ist identisch mit ἡ συντέλεια τῶν αἰών. Hbr 9<sup>26</sup>, so dass statt des abstracten συντέλεια Vollendung

\*) Die Lesart τύποι wäre zu fassen: dies ereignete sich ihnen als Vorbilder; vgl. V. 6. Hofm. will ταῦτα δὲ τύποι als selbständigen Satz nehmen. Dann wäre das συνέβαινον ἐκείνοις abgerissen und nichtssagend.

das concrete τὰ τέλη *die Ausgänge* gesagt ist (IPt 120). Nach der Erwartung der Nähe der Parusie nämlich waren jetzt die Schlusszeiten der Weltalter; die αἰῶνες, welche nach dem Rathschlusse Gottes ihr Ende und Ziel erreichen sollten, waren jetzt im Ablauen begriffen, damit jetzt die Vollendung des Weltenlaufes eintrete. Zwingli: Post Christum nullus alius veniet. Der Pluralausdruck τὰ τέλη entspricht der Vorstellungsforn der Mehrheit von Weltzeiträumen, deren gemeinschaftliche Vollendung die Endausgänge aller in sich vereinigt, die das πλήρωμα τοῦ χρόνου (Gal 4. Eph 1<sup>10</sup>) herbeiführen und die αἰῶνες ἐπερχόμενοι (Eph 2<sup>7</sup>) eröffnen. Teleologisch angesehen sind daher die τέλη τ. αἰ. zugleich die Ziele, die jeder der abgelaufenen αἰῶνες erreicht, indem er die Fülle der Zeiten vorbereitet. Der zeitlichen Bedeutung von αἰῶνες entspricht es mehr, ein Nacheinander der Weltperioden zu denken, wie dies auch für die Zeit der Vollendung in Aussicht genommen ist (15<sup>21—28</sup>), und nicht ein Nebeneinander, etwa die Zeit Israel's und die Zeit des Völkertums (Hofm.). Zu αἰών, αἰῶνες vgl. 120. 26. 7. — κατήντηκεν *sie sind zu uns gelangt*, d. h. in unsere Lebenszeit eingetroffen und nun vorhanden. 14<sup>36</sup>. Die αἰῶνες sind wie räumlich sich fortstreckend gedacht.

10<sup>12</sup>. Ὡστε) *sonach*, durch diese alttestamentlichen Vorbilder gewarnt sind die Versuchungen zu unchristlicher Sicherheit und rücksichtsloser Aufklärung (8<sup>12</sup>) zu meiden. — ἐστάναι) *wer zu stehen*, d. i. fest und sicher zu sein *glaubt* (Rom 5<sup>2</sup>. I 15<sup>1</sup>), nämlich im christlichen Leben, in Glaubensstärke, Tugend u. s. w. Vgl. Rom 11<sup>25</sup>. 12<sup>3.6</sup>. 14<sup>1</sup>. — βλέπω, μὴ πέσῃ) geht auf den sittlichen Fall, durch den man in unchristliches Wesen und Leben geräth; je grösser jenes Selbstvertrauen, desto grösser auch diese Gefahr. Andere: der Besitz und Verlust des Gnadenstandes sei gemeint (Calvin, Osiand.). Aber alle Warnungen von V. 6 an (s. auch V. 14) betreffen unmittelbar das Verfallen in Sünden, wovon das Fallen aus der Gnade in die göttliche ὁργή die Folge ist (Gal 5<sup>4</sup>).

10<sup>13</sup>. Nicht sowohl Ermuthigung zu diesem βλέπω μὴ πέσῃ (Meyer), als vielmehr Schärfung des Pflichtbewusstseins: Mit der Pflicht der Selbstzucht wird euch etwas zugemuthet, wozu ihr erfahrungsmässig durch Gottes Treue kräftig seid (Godet). Die Gemeinde bedurfte nicht der Beschwichtigung oder des Trostes in Rücksicht auf bevorstehende Anfechtungen (Hebr 12<sup>4</sup>. de Wette, Godet al.), sondern der Schärfung des Gewissens. Auch das Fehlen des δέ spricht für diese Deutung. — πειρασμός) jedes Begegniss, das Anlass zur Sünde

giebt, Leiden, Verfolgungen, aber auch *ἐπιθυμίαι* (Jak 1 14). P. redet nicht speciell von Leiden und Verfolgungen, sondern überhaupt von Reizungen zur Sünde, welche, wenn sie nicht überwunden werden, statt den Betreffenden zu erproben, sein *πίπτειν* bewirken; aber die Leiden vermöge der dabei obwaltenden sittlichen Gefahr gehören mit dazu. Zu enge Pott (vgl. auch Hofm.): „tentatio quae per invitationem ad convivia illa vobis accidit“, was der allgemeine Inhalt von V. 12 nicht erlaubt; die besondere Anwendung folgt erst V. 14. Allerdings ist jedoch die allgemeine Wahrheit mit Rücksicht auf die von V. 6 an angedeuteten Versuchungen ausgesprochen. — *εἰληφεν* bezeichnet das Dauern des nicht Ergriffenhabens. Es ist nicht geschehen und findet nicht statt. *λαμβάνειν* von Geschicken, Zuständen, die den Menschen erfassen, sehr häufig auch bei Classikern (Thuk. 2, 42. Xen. Symp. 1, 15, oft bei Dichtern.) Lk 5 26. 7 16. Sap 11 12. Bar 6 5. — *ἀνθρώπινος* dem Wesen des Menschen und seiner Kraft entsprechend. *οὐχ ὑπὲρ ὃ δύναται ἄνθρωπος*. S. Pollux 3, 131. LXX. Lev 6 8. Jes 8 1. Arr.-Epikt. braucht es nicht selten im Unterschiede von *ἀνθρωπικός*, menschenwürdig (IV 5 20. 11 9. 36), um das natürliche zu bezeichnen (I 9 30. II 20 18. Ench. 26: *θνήσκειν ἀνθρώπινον*. Polyb. I 67, 6: *οὐκ ἀνθρωπίνῃ κακίᾳ*). Der Fassung, nicht von übermenschlichem Ursprunge (Plat. Alk. I 103 A. Phaedr. 259 D. Rep. 497 C. 492 E), d. i. entweder: nicht vom Teufel (Melanch. al.), oder: nicht von Engeln (Godet's Vermuthung), von Gott (Olsh., welcher im zweiten Gliede eine Hindeutung auf die dolores Messiae findet), steht entgegen, dass im zweiten Gliede *ὑπὲρ ὃ δύνασθε* und *τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν* sich entspricht. Richtig Chrys.: *ἀνθρώπινος, τοιτέστι μικρὸς βραχὺς σύμμετρος*. — *πιστός*) 19. Liesse er über Vermögen versucht werden, so würde er den Betreffenden hinsichtlich seiner an sie ergangenen Berufung zum Messiasheil untreu. — *ὅς* im Sinne von *ὅτι οὗτος*, wie unser „er der“. Bernhardy 291. Nachdrücklicher noch würde *ὅςγε* sein. — *ἐάσει*) Die Versuchung ist nicht direct auf Gott zurückgeführt, aber so eingeführt, dass die Voraussetzung dafür Gottes Wille ist. Mt 6 13. Der bestimmte Anlass der Versuchung (*ἐάσει*), werde er beim Teufel (I 7 5. I Th 3 5. Lk 22 31), oder in den eigenen Begierden (Jak 1 14) gesucht, steht hier ausser Betracht; der Grundsatz, dass der zulassende Gott allezeit auch der wirkende ist, erklärt die verschiedene Orientirung der Aussagen. — *ὃ δύνασθε*) wozu ihr im Stande seid. Die nähere Sinnbestimmung ergiebt der Zusammenhang. S. z. 3 2. — *ἀλλὰ ποιήσει* etc.) sondern mit der (jedesmaligen) Versuchung auch den Ausgang, d. i.

jene nicht ohne diesen *machen wird*. — τ. ἐκβασιν) den Ausgang (egressum, Sap 217. 89. 1116. Xen. Anab. IV 1, 20. 2, 1. Polyb. IV 64, 5) aus der Versuchung, dass man aus ihr sittlich frei entkommt (vgl. ἐκ πειρασμοῦ ῥύεσθαι II Pt 29); ähnlich Eur. Med. 279: ἐκβασις ἄτης. Es ist der Sache nach gleich τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ πειρασμοῦ, Theophyl., der übrigens unangemessen in σύν etc. die Gleichzeitigkeit findet (ἅμα τῷ ἐπελθεῖν ὑμῖν τὸν πειρασμ.), wie auch Hofm. Gut Beng.: καὶ etiam, indivulso nexu. — τοῦ δύνασθαι ὑπεν.) sagt nicht, worin der Ausgang bestehe (des Ertragenkönnens), da das δύνασθαι ὑπεν. keine ἐκβασις ist, sondern ist Genet. d. Absicht; damit ihr sie (die Versuchung) ertragen könntet. Gäbe Gott mit dem πειρασμός nicht auch die ἐκβασις, so würde euch ersterer zu schwer werden; ihr würdet ihn nicht aushalten können, sondern unterliegen. Das will Gott aber nicht. Die Ergänzung von ὑμᾶς bei δύν. ὑπεν. ergibt sich aus dem Vorhergehenden von selbst. Kühner ad Xen. Mem. III 6, 10.

1014f. Rückkehr zum Fragepunkt (81f.) behufs der abschliessenden Entscheidungen. V. 14—22\*) Die religiöse Bedeutung der Frage, die 84—10 unter ethischem Gesichtspunkte betrachtet war. Die nun einsetzende Erörterung über Gottesdienst und Götzendienst ist durch 106—10 vorbereitet. Ziel der Darlegung ist der mehrfach begründete Rath, jede Theilnahme an eigentlichen Culthandlungen zu meiden. — Διόπερ) deshalb eben (813), nämlich damit ihr nicht aus dieser Heilsführung des treuen Gottes heraustretet; der Götzendienst würde von Gott scheiden (V. 22). φεύγειν ἀπό fugiendo discedere a (Mt 37). Ausdruck der Energie des sittlichen Entschlusses. Der von Rück. gemachte Unterschied, dass die Verbindung mit Accus. (618) die Leser als schon in Abgötterei begriffen andeuten würde (II Tim 222. Sap 15), beruht auf Verwechselung mit φεύγειν ἐκ (Xen. Anab. 1, 2, 18. Tob 118). Der Zusammenhang ergibt hier nur den Gedanken an die nahe Gefahr (V. 7).

\*) Zur Textkritik: V. 19. Die LA. schwanken. Text. rec. setzt εἰδωλον in die erste, εἰδωλόθυτον in die zweite Frage, NAC\* hat nur eine Frage mit εἰδωλον. Die beiden Fragen in umgekehrter Ordnung haben N\*\*BC\*\*DE Min. Copt. Sahid. Aeth. Vulg. Aug. Ambrosiast. Pel. Beda. Hiefür entscheidet die Beglaubigung. Die Verwirrung erklärt sich durch Sehfehler. Reiche Comm. crit. I 240f. hat die Recepta (KL u. d. meisten Minusk. Syr. utr. Goth. Griech. Väter) vertheidigt. — V. 20. ἔ θύουσιν für ἔ θύει nach weit überwiegenden Zeugen (wie auch nachher θύουσιν). Bei θύουσιν wurde das vermisste Subject τὰ ἔθνη zugesetzt (so nach NAC Westc.-Hort in Klammern), was hierauf die Verwandlung in θύει nach sich zog.



10<sup>15f.</sup> Die Theilnahme an den Opfermahlzeiten hatte P. eben als Götzendienst verboten. Dies belegt er durch Vergewärtigung der Bedeutung des Abendmahls, das an dem Opfertode Jesu Christi Antheil giebt (V. 15—17), und setzt dasselbe zur Verdeutlichung in Analogie mit dem israelitischen Opferessen (V. 18). — Ὡς φρονίμοις zu solchen, von denen ich annehme, dass sie verständig sind; ὥς bezeichnet die Betrachtungsweise, den Gesichtspunkt, unter den er die Leser stelle, indem er zu ihnen sage u. s. w. Vgl. 31. II 6<sup>13</sup> al. Bernhardy 333. — λέγω geht auf κρίνατε ὑμ. ὁ φ. (vgl. 7<sup>12</sup>), und ὁ φημι weist nicht auf V. 14 zurück (Schmiedel), sondern macht auf das Gewicht der nun folgenden Erörterung aufmerksam, die asyndetisch anknüpft: als zu Verständigen (die richtig urtheilen können) sage ich: beurtheilt ihr, was ich behaupte. Zum Unterschiede von λέγω und φημι vgl. Rom 3<sup>8</sup>. Xen. Apol. 13. Anab. I 7, 18. II 6, 16. Ellendt Lex. Soph. II 906 (affirmandi cum suasionem quaedam vis inest in φημι). — ὑμεῖς hat Nachdruck: euer eigenes Urtheil soll richten. P. wendet sich damit an die Einsicht derer, welche sich allzu sicher in ihrer γνώσις (81) dünkten, nachdem er vorher ihr Gewissen geweckt hat.

10<sup>16. 17.</sup> Die knapp gehaltene Aussage über das Abendmahl ist schwierig, weil κοινωνία (Gemeinschaft, Theilhaben) verschieden gedeutet wird, und danach der Gehalt der beiden V. sich ändert. Der von dem Zusammenhange geforderte Gedanke ist: Der Genuss von Brod und Wein setzt in eine Beziehung zu dem lebendigen Christus, die durch Bethheiligung an heidnischen Culthandlungen verletzt und geschädigt wird. Es fragt sich, ob V. 17 diese Begründung nicht stört, indem er als eine neue Beziehung einfügt den Hinweis auf die gemeinschaftbildende Kraft des Abendmahls. In diesem Falle läge es nahe V. 17 als Glosse auszuscheiden, wozu Schmiedel geneigt ist. Clemen (S. 43) mit Hinweis auf Sap 18<sup>19</sup> denkt an eine „nicht ganz passende Entlehnung“ aus den jüdischen Passavorstellungen. Dies liegt aber um so ferner, als die Analogie V. 18 eine Beziehung auf den Passaritus vermeidet. — Die Schwierigkeit hebt sich, wenn auch in V. 17 nicht der Gedanke der Gemeinschaft, sondern der des Theilhabeausgedrückt ist, wie dies allerdings durch die Begründung von εἰς ἄνθρωπον . . . , die mit μετέχειν gegeben wird, gefordert scheint. — Τὸ ποτήριον wird nach Massgabe des zweiten Gliedes am natürlichsten (gegen Rück.) als Accus. genommen. Ueber die attractio inversa wie Mt 21<sup>42</sup>: Bornem. Schol. in Luc. 16<sup>f.</sup> Buttm. 247. Kühner <sup>2</sup> II § 555 4. Diese griechische Art von Trajection ist so gemeinbräuchlich, dass man nur

willkürlich mit Hofm. aus den Accus. entnehmen würde, die Handlung des Segnens und Brechens, deren Gegenstand die Elemente sind, mache sie zur *κοινωνία*. Ähnlich Holsten, der durch die Trajection die untrennbare Einheit einer Anschauung ausgedrückt sieht. — Den Kelch nennt P. zuerst in Rücksicht auf die Bedeutung des gemeinsamen Wein-genusses bei Opfermahlzeiten, auch beim Passamahl (Heinrici, Edwards). Dazu kommt, dass er vom Brode dann weiter reden und namentlich auch das israelitische Opferessen mit dabei besprechen will, wie es seinem Thema vom Opferfleisch entsprach. — π. τῆς εὐλογίας) nimmt Meyer, Schmiedel, als den Kelch, über welchen der Segen gesprochen wird, indem nämlich der in ihm enthaltene Wein durch ein Gebet ausdrücklich zum heil. Gebrauche des Abendmahls geweiht wird\*). Dann wäre der Ausdruck zu verstehen wie כוס הברכה, der dritte Becher des Passamahls, der nach Beendigung der Mahlzeit genossen wurde. Aber die „feierliche Epexe-gese“ ὁ εὐλογοῦμεν ist dann doch überflüssig und schleppend. Auch weist der Plural εὐλογοῦμεν ganz fort von der Vorstellung des segnenden Hausvaters, der das Passamahl beschloss. Ebenso schliesst es die aktivische Deutung der „segens-bringende Kelch“ aus (Kling). Wenn aber Godet in den Genetiv den Sinn legt: *der Kelch, für den man Gott segnet*, und den Relativsatz erklärt: *dieser Kelch sei gesegnet für uns*, so legt er dem Wortlaute fremde Gedanken unter. Nach Analogie von Ps 115 4: ποτήριον σωτηρίου und Jes 51 17: ποτήριον τοῦ θύμου ist es der Becher, mit dem der Segen Christi verbunden ist, der vermöge des Segens, den Christus über ihm gesprochen hat, die Selbstmittheilung Christi demjenigen, der solchen Segen sich aneignet, erwirkt. Zum attributiven Genetiv Kühner<sup>2</sup> II § 402 c. Wie die Beischrift des altchristlichen Bildes in Alexandria (X. Kraus Roma sotteranea 217) von den wunderbar Gesättigten sagt: τὰς εὐλογίας τοῦ Χριστοῦ ἐσθίωντες, so gilt vom Abendmahl, dass sein Genuss bedeute τὰς εὐλογίας τοῦ Χριστοῦ πίνειν. Dem Kelch haftet als

\*) Meyer bemerkt dazu: Wer diese Weihe vorzunehmen hatte? Jedenfalls konnte es damals, bei den noch wenig festgeordneten Verhältnissen des gottesdienstlichen Gemeindelebens, jeder christliche Mann. Zur Zeit Justin's (Apol. I, 65) stand es dem προεστώς zu, aber so, dass der Vorsteher als in Vertretung der Gemeinde und in Gemeinschaft mit derselben handelnd gedacht ist. S. Ritschl Alt-kathol. K. <sup>2</sup> 365 f. Die Plurale an u. St. sind aus dem christlichen Gemeinschaftsbewusstsein gesagt, wobei es keinen Unterschied macht, wer in den einzelnen Fällen das administrierende Organ der Gemein-schaft ist.

solchem „nichts Geistiges real“ an (Einwurf Schmiedels), aber er bietet dem *διακρίναν* (11<sup>29</sup>) eine geistige Realität dar. Der Ausdruck weist auf einen *participatio non physica sed hyperphysica et spiritualis*. — Vgl. zur Vorstellung Orig. in Mt X 25 S. 66: *οἱ τῆς Ἰησοῦ εὐλογίας ἄρτοι*. — *ὁ εὐλογοῦμεν*) *welchen wir segnen*, durch Gebet weihen, wenn wir Abendmahl halten. Dadurch wird die besondere Qualität dieses Bechers der aus ihm trinkenden Gemeinschaft zu eigen. Augustin zu Joh 15<sup>3</sup>: *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum etiam ipsum tanquam visibile verbum* (Edwards). Mk 8<sup>7</sup>. Lk 9<sup>16</sup>. ISam 9<sup>13</sup>. Der Wortsinn von *εὐλογ.* ist mit dem von *εὐχαριστ.* (Beza: „quod cum gratiarum actione sumimus“) sachlich gleich, da das Gebet ein Dankgebet war nach dem Vorgange Christi I 11<sup>24</sup>f. Ueber den Unterschied beider Worte vgl. z. 14<sup>16</sup>. — *οὐχὶ κοιν. τ. αἵμ. τ. Χ. ἐστι*) Die Frage weist auf Anerkanntes. Phavorin.: *κοινωνία ἡ τῶν θείων μυστηρίων μετάληψις*. Grot.: „*κοινωνίαν* vocat id, per quod fit ipsa communio“. Der Kelch, d. i. dessen Inhalt, insofern er gesegnet, dargereicht und getrunken wird, ist das Mittel dieses Theilhabens an Christus, das die Geniessenden dann auch unter einander verbindet (V. 17)\*). Rodatz in

---

\*) Darauf kommt doch auch im wesentlichen Hofm. hinaus, obwohl er auszuweichen sucht, *κοινωνία* „Thatbestand gemeinsamer (?) Theilhaberschaft“ fassend und dann urtheilend, der Ap. habe ein Essen des Brods und Trinken des Weines im Sinn, welches mittelst dieses leiblichen Vorgangs und ohne dass es möglich sei, bloss Brod zu essen und Wein zu trinken, des Leibes und Blutes Christi mittheilhaftig mache. Wegen *κοινωνία* im angenommenen Sinne beruft sich Hofm. unzutreffend auf 19. II 13<sup>13</sup>. IJoh 1<sup>3</sup>. Die gemeinsame Theilhaberschaft wäre *συγκοινωνία*; vgl. *συγκοινωνός* 9<sup>23</sup>. Rom 11<sup>17</sup>. Phl 1<sup>7</sup>. In anderer Tendenz führt Holsten diese Ansicht aus. Er erblickt in der ganzen Aussage ausschliesslich den unmittelbaren Ausdruck der „Anschauung einer Mittheilnehmerschaft der Gesammten“ am Blute und Leibe Christi, lehnt es dagegen ab, dass darin zugleich ein „Theilhaben“ des einzelnen am Blute und Leibe Christi, „eine reale Lebensgemeinschaft und Lebenseinheit des einzelnen mit Christus“ vorgestellt sei. Dies geschehe erst im Johannesevangelium (vgl. gegen letztere Behauptung die Anm. zu V. 2 und H. Schultz Die Lehre v. h. Abendmahle, Gotha 1886, 137f.). Holsten construirt damit einen Gegensatz, welcher in das Gebiet der Abstractionen gehört. Mit der ihm eigenen Lebhaftigkeit besteht er zu diesem Behufe auf der Nothwendigkeit einer strengen Unterscheidung von *κοινωνεῖν* und *μετέχειν*, welche jedoch weder durch den Zusammenhang noch durch den Sprachgebrauch ausreichend gestützt ist. Nicht durch den Zusammenhang; denn die *κοινωνία* V. 16 wird durch die Wendung *ἐκ τοῦ ἐνός ἄρτ. μετέχειν* erklärt. Wenn ferner *κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων* nach H. bedeuten soll: „mit den Dämonenverehrern verbundene Glieder einer durch die Dämonen (durch das Dämonen geopfert Fleisch) ver-

Rudelb. Zeitschr. 1844, I 131. Fritzsche ad Rom II 13. Daher der Sinn: Wird nicht mittelst des Genusses des Kelches Theilhaben an dem Blute Christi hergestellt? *ἐστὶ* heisst nie etwas anderes als: est (nie: significat); est ist die Copula des Seins, ob aber des wirklichen oder des symbolischen (oder allegorischen), entscheidet lediglich der Context. Hier nothwendig im ersteren Sinne (gegen Billr.); denn das blosses Bedeuten einer Theilhabung würde für den Satz, dass das Götzenopferessen Götzendienst sei, gar nichts beweisen. Wie daher V. 18. 20 nicht die Bedeutung, sondern das Stattfinden des Betheiligtheits ausgesprochen wird, so auch hier. Was für ein Antheilhaben es aber sei, gehörte nicht hieher, weil es dem Ap. hier bloss auf die *κοινωνία* an sich, nicht auf ihre Natur ankam, welche bei den verschiedenen Analogis verschieden war (V. 18. 20). Es erhellt jedoch aus 11 24. 25, dass er keine andere als die geistige Aneignung des im Sacrament sich darbietenden Christus verstehen konnte, weil bei der Einsetzung des Mahls der Leib Christi noch nicht getödtet war und sein Blut noch in seinen Adern floss \*). — *ὃν κλῶμεν*) Dass auch das Brod durch ein Dankgebet eingeseget wird,

mittelten Genossenschaft“, so zeigt der Zusatz „Verehrern“ und die Parenthese, dass diese Erklärung nicht aus den Worten des Apostels entspringt. Was aber den Sprachgebrauch anlangt, so beweisen die von mir in m. Comm. herangezogenen Stellen aus Xenophon trotz Holstens Widerspruch den Ungrund entgegengesetzter Bestimmung des Sinns von *κοινωνεῖν* und *μετέχειν*. Folgendes sei zum Beleg hervorgehoben: *κοινωνός* heisst entweder *particeps* (*οἶκου*, Oec. 7, 11. *τοῦ σώματος* vom Gatten als Genosse der Gattin 3, 5) oder *socius rei gerendae*, wo es mit dem Genit. der Sache (*τῶν πραγμάτων, πολέμου*) verbunden werden kann. *κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων* ist daher in ersterem Sinne zu nehmen. Wenn ferner Xen. Hell. 6. 5. § 1: *τῆς εἰρήνης μετέχειν ἦν βασιλεὺς κατέπεμψεν* in § 2 ersetzt wird durch *ἐμμένειν ταῖς σπονδαῖς* etc., während § 4 *κοινωνεῖν τοῦ Ἀρκαδικοῦ* synonym steht, so erhellt, dass sowohl der Begriff des Theilhabens als auch der Begriff des Verbundenseins zur Genossenschaft in *κοινωνεῖν* liegt, ein Gegensatz zwischen beiden Begriffsmomenten also nicht beabsichtigt ist.

\*) Die Beschuldigung, dass eine ideale Verbindung mit dem wirklichen getödteten Leibe und vergossenen Blute ein logischer Widerspruch sei (Rodatz), übersieht, dass der inneren Aneignung auch das materielle Gebiet nicht entzogen ist. Die geistliche Gemeinschaft kann sich auf ein materielles Object beziehen, ohne eine symbolische Vermittelung auszuschliessen, in welcher „*signatum non cum signo sed nobiscum unitur*“ (Vossius De bapt. 11). Vgl. Kahnis Dogmat. I. 621: „Brod und Wein nicht ein blosses Symbol, sondern ein Zeichen, welches zugleich Medium ist“; s. auch III. S. 489. Dahin deutet auch die vielumstrittene Aenderung der lateinischen Confess. Aug. a. 10 von 1540.

brauchte hier, nachdem bereits der Kelch als geweihter Abendmahlskelch sehr gefissentlich bezeichnet war, nicht wiederholt zu werden. Dafür bereichert P. seine Darstellung durch Erwähnung des anderweitigen wesentlich symbolischen Verfahrens mit dem Brode; vgl. 11<sup>24</sup>. Dass aber das Brechen die Weihe selbst gewesen (Rück.), ist nach dem Stiftungsberichte nicht anzunehmen. — τοῦ σώματος τ. Χ.) im eigentlichen, nicht im figürlichen Sinne, wie Schulthess u. m.: „declaramus nos esse membra corporis Christi, i. e. societatis Christianae“; Baur Neut. Theol. 201. Holsten. Dagegen ist das erste Glied, für das der Stiftungssinn des Abendmahls eine solche Ausdeutung verbietet \*). — σῶμα und αἷμα gegenwärtigen den lebendigen Christus, der den Seinen mit der Stiftung des Abendmahls die durch den Heilstod vermittelte Verbürgung seiner Gegenwart gegeben hat. Der unterscheidende (11<sup>29</sup>) Genuss von dem Weine und dem Brode, die Blut und Leib Christi darbieten, bewirkt daher die volle κοινωνία mit dem lebendigen Christus, deren Missachtung zum παραζηλοῦν τὸν κύριον (V. 22) führt.

10<sup>17</sup> erläutert den Satz, dass das Brod Theilhaben am Leibe Christi sei, durch Hinweis auf die Wirkung des Genusses. Der Ausdruck ist aphoristisch und gestattet verschiedenartige Verbindungen und Ergänzungen. εἰς ἄρκον — ἐν σῶμα kann entweder jedes für sich unabhängig oder in Coordination genommen werden, oder ὅτι εἰς ist als begründender Vordersatz, ἐν σῶμα als Nachsatz zu fassen. Das gleiche sprachliche Recht dieser Erklärungen fordert, die Entscheidung in dem Zusammenhange zu suchen. Meyer: *Denn ein Brod ist es, ein Leib sind wir, die vielen*, d. h. denn dadurch, dass ein Brod im Abendmahl gegessen wird, bilden wir Christen, obgleich wir viele Individuen sind, zusammen einen (ethischen) Leib. Diese Einigung zu einem Leibe durch den Genuss des einen Brodes könnte nicht sein, wenn dieses Brod nicht κοινωνία des einen Leibes, das die

---

\*) Zwingli Respons. ad Bugenh. erklärt dagegen: „Poculum gratiarum actionis, quo gratias agimus, quid quaeso, aliud est quam nos ipsi? Nos enim quid aliud sumus nisi ipsa communio, ipse coetus et populus, consortium et sodalitas sanguinis Christi? h. e. ille ipse populus, qui sanguine Christi ablatus est“. Mit Recht bemerkt Rück., dass Zwingli hier den evangelischen Boden ganz verloren habe. Aber auch Calvin entfernt sich von der Schrift, insofern bei ihm alles auf den geistlichen Genuss des verkörperten Leibes, d. i. auf den Empfang der von diesem ausströmenden Lebenskraft, hinausläuft, während doch die Einsetzungsworte nur mit dem zur Versöhnung zu kreuzigenden Leib und dessen Gemeinschaft zu thun haben.



vielen zu dieser Einheit Constituirende ist. Diese Fassung geht über den Zusammenhang hinaus. Gegen sie spricht das fehlende *ἑστί*, welches um so weniger fehlen durfte, als im Folgenden *ἐσμέν* steht (Godet). Holsten coordinirt die beiden Glieder: *Ein Leib, ein Brod wir sind, die vielen*. Dagegen entscheidet *οἱ γὰρ πάντες*, welches eine andere Vorstellung verräth, indem es, das in *εἰς ἄρτος* liegende Moment wiederholend, dadurch zeigt, *εἰς ἄρτος* sei vom wirklichen Brode gesagt. Daher: *Weil es ein Brod ist, sind wir viele ein Leib* (Rückert, Hofm., Godet nach Vulg., Calvin, Beza). *ὅτι weil* wie Gal 4<sup>6</sup>. Rom 9<sup>7</sup>. — Dies ist nicht parenthetisch gemeint (Einwurf Meyers), sondern veranschaulicht die Kraft der *κοινωνία τοῦ σώματος* (V. 16): „Weil ein Brod, an dem wir theilhaben, deshalb sind wir, die vielen, die daran Theil haben, ein Leib mit Christus, dem Haupte“ (Rodatz). Das „eine Brod“ soll also nicht die Brudergemeinschaft abgesehen von der Gemeinschaft mit Christus nach Analogie von 12<sup>12</sup> darstellen (Schmiedel), vielmehr berücksichtigt P. wie 11<sup>23 f.</sup> auch hier zunächst die Beziehung zu Christus (6<sup>16 f.</sup>), die in der Abendmahlsstiftung liegt. Dies bestätigt die Begründung: *οἱ γὰρ πάντες-μετέχομεν*. Allerdings liegt aber in der Consequenz der also hergestellten Gemeinschaft mit Christus auch die Brudergemeinschaft (Joh 17<sup>21</sup>), wie sie die Didache 9<sup>2. 3</sup> in dem altchristlichen Abendmahlsgebet in eigentümlicher Ausnutzung des Brodbildes (das aus vielen Körnern zur Einheit gewordene Brod) schildert. Vgl. auch Chrys. Augustin. — *οἱ πολλοί* dem *ἐν σῶμα* correlat (Rom 5<sup>15. 19</sup>): *die vielen, die zu den Abendmahlsgenossen gehören*. Die nämlichen, aber nach dem Gesichtspunkte ihrer Gesamtheit, nicht wieder ihrer Vielheit, sind *οἱ πάντες, die sämmtlichen*; Rom 5<sup>15. 18</sup>. Die Einheit des Brodes ist nicht numerisch zu fassen (Grot.), sondern qualitativ, als ein und dasselbe Abendmahlsbrod. — *ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχ.*) nicht: *dieweil wir alle eines Brodes theilhaftig sind* (Luth.); denn *μετέχειν* wird mit Genet. (V. 21. 9<sup>12</sup>) oder Accus. (Bernhardy 149), nie aber mit *ἐκ* verbunden, die Annahme aber, dass P. bei *ἐκ* an das Verbum *ἐσθίειν* gedacht habe (11<sup>28</sup>), ist willkürlich. Sprachlich richtig ist zu fassen: *denn wir alle haben von dem einen Brode Antheil*, so dass nach bekanntem Gebrauch (Buttm. 138) vor *ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου* die unbestimmte Theilbezeichnung *τί* oder *τινός* zur Analyse hineinzudenken ist. Der Artikel vor *ἐνὸς* ist zurückweisend.

Anmerkung. Wenn P. hier zuerst den Becher, sodann das Brod nennt, so ist für die Folge der Darbietung beider in der Abend-

mahlsfeier daraus ebensowenig etwas zu erschliessen, wie aus Did. IX 2. 3, wo auch das κλάσμα nach dem ποτήριον genannt wird. Denn P. giebt als authentische und massgebende Fassung der Einsetzung 1123f. die mit Ausnahme von Lk 2214f. (nach D it) in den Evangelien überlieferte Folge von Brod und Wein, und die διδαχή setzt diese gleichfalls voraus (XI 5: μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν). Deshalb liegt V. 16. 17 keine ältere Tradition vor (so Spitta Zur Gesch. u. Litt. des Urchristent. I 1893 246f.). Zur Sache vgl. zu V. 16.

1018. Die Analogie der feiernden Cultgemeinde Israels zum Beweise dafür, dass die Theilnahme an den Opfermahlen Götzendienst sei. — κατὰ σάρκα) ohne Band des Artikels, weil Ἰσρ. κατὰ σάρκα als ein Begriff gedacht ist. Rom 93. Israel nach rein menschlicher Wesenheit sind die geborenen Israeliten, die jüdische Nationalität, zum Unterschiede von Ἰσρ. κατὰ πνεῦμα (Rom 228f. Gal 429 vgl. Gal 616), das die Christen vermöge ihrer Lebensgemeinschaft mit Christo, dem verheissenen σπέρμα Abraham's, sind; κατὰ σάρκα zuzusetzen, war dem Apostel sehr natürlich, da er eben der Christen heiliges Mahl besprochen hatte. — κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστ.) Dies ist der theokratische Verband der Theilhabung, in welchem jeder mit dem Opferaltar steht, der von dem Opfer als solchem isst. P. denkt wohl nicht an Opfermahlzeiten wie ISam 913 (Winer RL 3 II 182f. Heinrici I 276f.). Dazu passt nicht die allgemeine Fassung der Analogie, denn zu solchen Mahlzeiten gaben nur Privatdankopfer Gelegenheit. Die Opfer essenden sind vielmehr die Priester, Leviten und die sonst zuständigen Glieder der Gemeinde (Lev 76. 14. Deut 1211. 12). So wie sie sich zum Altar verhalten, dessen Opfer sie geniessen, so verhalten sich alle Christen zu dem Opfer Christi, das sie sich im Abendmahl zueignen. Die Kraft der Analogie liegt darin, dass die Theilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten dem Israeliten unbedingt verboten war (Num 252f. Ps 10628. Tob 112). In anderer Richtung ist sie ausgenutzt 913f. Die Frage, warum Paulus nicht θεοῦ statt θυσιαστ. geschrieben habe, erledigt sich nicht durch die Behauptung, er habe das κοινων. τοῦ θεοῦ εἰσι dem Ἰσρ. κ. σάρκα nicht zuschreiben können (Rückert, Neand.; vgl. dagegen Rom 94f. 111), oder er habe dem Opferdienst nicht wohl eine so hohe Wirkung beilegen können (de Wette), sondern: die κοινωνία θεοῦ wäre hier eine viel zu entfernte Vorstellung gewesen. Denn in dieser Gemeinschaft stand der Jude schon nach seiner theokratischen Nationalität, auch abgesehen vom Opferessen, durch letzteres aber bethätigte er die engere und

specifisch cultische Beziehung zu Gott, nämlich die ganz besonders heilige (Ex 20<sup>21f.</sup>) *κοινωνία τοῦ θυσιαστηρίου*. Die hier bezeichnete Theilnahme war zugleich ein Bekenntniss.

10<sup>19. 20.</sup> Mit Rücksicht auf 8<sup>4f.</sup> giebt P. nunmehr den grundsätzlichen Entscheid. Indem er die *κοινωνία* des jüdischen *θυσιαστηρίου*, und zwar als eines Analogons der heidnischen *θυσιαστήρια* anführte, schien er damit auch die *κοινωνία* der letzteren, und sonach auch die göttliche Wirklichkeit der dadurch verehrten Idole anzuerkennen. Daher stellt er sich fragend die mögliche falsche Consequenz V. 19 selbst, und erledigt sie V. 20 durch Anführung des ganz anderen, was vielmehr wirklich aus V. 18 sich ergebe. Die Folgerung geht nämlich nur auf V. 18, nicht auf V. 16—18 (de Wette, Hofm.), wie V. 20 (*θύουσιν*, dem *θυσιαστηρίου* V. 18 correlat) lehrt. — *τί οὖν φημί*) was behaupte ich demnach? nämlich in Consequenz von V. 18. Vgl. z. dieser die Aufmerksamkeit anregenden Fragform der Rede Dissen ad Dem. de cor. 347. Krüger Anab. I 4, 14. — *τί ἐστίν*) etwas ist, Realität hat (Gal 26; Gegensatz οὐδὲν ἐστίν), nämlich als *εἰδωλόθυτον*, so dass es wirklich Fleisch ist, das einem Gotte, wie die Heiden denken, geweiht ist, — und als *εἰδωλον*, so dass es wirklich ein der heidnischen Vorstellung entsprechendes göttliches Wesen ist. Die Accentuation *τι ἐστίν* (Tisch.) würde den Sinn geben: dass irgend ein Götzenopfer (und: irgend ein Götze) existirt, nämlich in der Eigenschaft als Götzenopfer und als Idol. Mit 8<sup>4</sup> vereinigen sich beide Fassungen (s. z. d. St.), aber bei der zweiten wäre das *τι* entbehrlich, während es bei der ersten, die auch die gewöhnlichere ist, Bedeutsamkeit hat. — *ἀλλ'*) bezieht sich auf den negativen Sinn der vorherigen Frage: Nein, ich behaupte im Gegentheil. S. Hartung Partikell. II 37. Bäuml. 10 f. — *ἃ θύουσιν*) Das Subject versteht sich von selbst: die Opfernden (die Heiden, welche opfern). — Die Behauptung aber, dass die heidnischen Opfer Dämonen dargebracht werden und nicht einem wirklichen Gotte (*θεῷ*), folgt (*οὖν* V. 19) aus der Gemeinschaft, in der der opferessende Jude mit dem Opferalter steht, insofern anerkannter Massen nur das jüdische *θυσιαστηρίου* und sein Opfer einem wirklichen Gotte gehört, mithin die heidnischen *θυσιαστήρια* und ihre Opfer nicht auf einen Gott, sondern nur auf widergöttliche Wesen, d. i. Dämonen sich beziehen können. — *δαιμονίους*) von *δαίειν* — bei den Hellenen das Synonymon für *θεῖον* — heisst hier nicht: Götzen, falschen, eingebildeten Göttern (Mosh., Valck., Neand. al.), was dem ständigen Sprachgebrauche der LXX und des NT entgegen ist, auch einen zum Zusammenhange

ganz ungehörigen Gedanken ergeben würde; denn auf die Verbindung mit einer widerchristlichen Realität hinzuweisen, kam es dem Apostel an. Es heisst, wie immer im NT, *Dämonen*, diabolische Geister. Dass nämlich die heidnischen Culte quoad eventum (nicht quoad intentionem), Teufeln dargebracht würden, war in nothwendiger Folgerichtigkeit des reinen Monotheismus und seines Gegensatzes die allgemeine Anschauung der späteren Juden. S. schon LXX Deut 32<sup>17</sup> (*ἐθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ*), Ps 106<sup>37</sup>, von welcher Stelle Paulus hier eine Erinnerung giebt, Ps 96<sup>5</sup>. Jes 65<sup>11</sup>. Baruch 47. Tob 3<sup>8</sup>. 6<sup>14</sup> \*). So sind auch nach Paulus die Realitäten der heidnischen Göttervorstellungen Dämonen, was wesentlich mit der christlichen Idee zusammenhängt, das Heidentum sei das Reich des Teufels; denn nach dieser Idee können die verschiedenen Einzelwesen, die von den Heiden für Götter gehalten werden, nichts anderes sein, als teuflische Geister, deren Gesammtheit das ganze Reichsheer des *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* (Eph 2<sup>2</sup>. 6<sup>12</sup>) ausmacht. Nach Paulus ist auch die alte Kirche dieser Idee treu geblieben, wenn sie auch den Unterschied, den P. zwischen Idol und Dämon macht, verwechselte. S. Grot., Schmiedel. Ueber das Verhältniss der Aussage zu Rom 1<sup>25</sup> s. Edwards. — *οὐ θέλω δέ* etc.) macht Meyer noch von *ὅτι* abhängig; *dass ich aber nicht will*. Die Satzform jedoch spricht ebenso wie der grössere Nachdruck der Rede für die unabhängige Fassung. Das *κοινωνοὺς* weist auf *κοινων*. V. 18 zurück; in *τῶν δαιμ.* bezeichnet der Artik. diese Classe von Wesen. Genossen derer, deren Macht Christus zu zerstören gekommen ist (Mk 3<sup>23</sup>f.), sollen die Gläubigen nicht werden.

10<sup>21</sup>. Begründung des vorherigen *οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς* durch Gegenüberstellung von V. 16 (Abendmahl), und V. 20 (Götzen dienst) mit Berücksichtigung des bei den Opfermahlen geübten Brauchs (Weinspende und Speisegenuss). Schluss wie 6<sup>15</sup>. Der allgemeine Ausdruck *τράπεζα* ist gewählt, um alle Punkte der Analogie zu decken. — *οὐ δύνασθε* von der sittlichen Unmöglichkeit. „Nihil convenit inter Christum et impios

\*) Vgl. Näheres b. Heinrici I 278. 292. Edwards. Act 17<sup>18</sup> ist ein Ausspruch der Hellenen nach ihrem Gebrauche des Worts; Apoc 9<sup>20</sup> aber sind auch Dämonen zu verstehen. Zu den Vorstellungen des Spätjudentums, vgl. Everling 27—31. Schürer II 680. Zur Kasuistik der jüd. Theol. Eisenmenger Entdecktes Judent. I 805f. 816f. Schöttgen 612f. Wie sticht dagegen die schlichte klare Art des Ap. ab! — Auch die Griechen unterschieden *εἰδωλα* und *δαιμόνια*, aber in anderem Sinne. Hom. Odyss. XI 600f. Plut. Is. et Osir. c. 25. 26. Dio Chrys. XXV *περὶ τοῦ δαίμονος*.

daemones; utrisque serviri simul non potest nisi cum insigni contumelia Christi“, Erasm. Paraphr. II 6<sup>15</sup>. — ποτήριον κυρίου) einen auf den Herrn bezüglichen, d. i. (nach V. 16) mit Christo in Gemeinschaft setzenden *Becher*. Analog: ποτήριον δαιμονίων; letzteres war nach V. 20 quoad eventum der Kelch, aus welchem zum Opfermahle getrunken wurde, insofern das ganze Mahl, und also auch der Wein dabei, auch abgesehen von der Libation die Geniessenden zu κοινωνοῖς τῶν δαιμον. machte. ποτήριον gleich ἐκ ποτηρίου wie 11<sup>28</sup>. — τραπέζης κυρίου) geht auf das ganze κυριακὸν δεῖπνον 11<sup>20</sup>. Beispiele zu μετέχειν mit τραπέζης und ähnlichen Ausdrücken s. b. Loesner Obs. 288.

10<sup>22</sup>. Die Folge des entgegengesetzten Thuns: *oder reizen wir den Herrn zum Eifer?* indem wir die Gemeinschaft mit ihm auf das Spiel setzen. Es handelt sich nicht um die Eifersucht Christi gegen die Dämonen (Meyer), sondern um seinen Eifer für die Bewahrung seines Eigentums. Hesych.: παραζηλοῦν· παροξύνειν. Zur Sache 10<sup>6f</sup>. Der Zusammenhang ist: „Ihr könnet nicht u. s. w. V. 21, es wäre denn, dass wir Christen Leute wären, deren Geschäft es ist, Christum herauszufordern“. Daher der Indicat., der nicht mit Holsten al. deliberativ zu fassen ist (*oder wollen wir den Herrn in Eifer bringen?*), sondern: *wir gehen damit um, befassen uns damit*. Vgl. Bernhardt 370. τὸν κύριον aber ist nicht wegen der hier allerdings stattfindenden Anspielung auf Deut 32<sup>21</sup> auf Gott zu beziehen (so gewöhnlich), sondern (so de Wette, Hofm.) wegen V. 21 auf Christum. — μὴ ἰσχυρ. etc.) *doch nicht stärker als er sind wir?* Nicht ohne Ironie gegen die Gnostiker (81). Vgl. Hiob 37<sup>23</sup>. Richtig bemerkt schon Chrys. die deductio ad absurdum, mit der Paulus diesen Theil seiner Polemik gegen das Opferessen schliesse.

10<sup>23</sup>—11<sup>1</sup> \*). Gewissensfälle, bei denen die christliche Weisheit und Liebe des innerlich freien Christen zu entscheiden hat. Ein Paradigma für praktisches Christentum. Solche

\*) Zur Textkritik: V. 23. μοι nach πάντα gegen entscheidende Zeugen. Aus 612. — V. 24. ἐξέρου vor ἕκαστος ist Ergänzung, vielleicht in Erinnerung an Phil 24. — V. 27. δέ fehlt bei  $\aleph$ ABD\*FG u. einigen Minusk. Copt. Vulg. Antioch. Chrys. Aug. Ambrosiast. Pel. al. und ist als Verbindungszusatz zu streichen. — V. 28. Für ἱερόθυτον ( $\aleph$ ABH Sahid. u. die mittelbaren Zeugen bei Tisch.) ward das dem Christen gangbare Wort εἰδωλόθυτον (von Reiche vertheidigt) beigeschrieben und aufgenommen. — τοῦ γὰρ κυρίου ἡ γῆ κ. τὸ πλῆρωμα αὐτῆς nach συνείδησιν ist beigeschriebene und eingekommene Wiederholung von V. 26, von entscheidenden Zeugen verurtheilt, wie auch δέ nach εἰ V. 30.



Fälle mögen in Ergänzung der brieflichen Anfrage dem Ap. von den Gemeindeböten vorgelegt worden sein. Dass P. an die Aufgeklärten und nicht an die Befangenen sich richtet, beweist die Haltung des Ganzen. Mit diesen Erwägungen kehrt P. abschliessend zu der vorgelegten Frage zurück (81f.). Er beleuchtet sie von ihrer ethischen Seite, indem er, das neue Stück ohne anknüpfende Partikel einführend (Buttm. 345), zuerst das Princip der christlichen Freiheit nach ihrer Bedingtheit durch die Liebe wieder aufnimmt (61<sup>2</sup>) und an die Spitze stellt. Sodann V. 24 giebt er die aus dieser Bedingtheit erwachsende allgemeine Maxime und V. 25f. die besonderen auf das Opferfleischessen sich beziehenden Vorschriften. — οἰκοδομεῖ) fördert das christliche Leben der Mitbrüder 81. Vgl. z. Rom 14<sup>19</sup>. Das Gegentheil s. Rom 14<sup>13</sup>. 15. 20. — Ueber συμφέρει s. z. 61<sup>2</sup>.

10<sup>24</sup>. Wie das οἰκοδομεῖν sich vollzieht: *Niemand trachte seinem eigenen Interesse Genüge zu leisten, sondern* u. s. w. Vgl. V. 33. Das Ideale im absoluten Ausdruck dieser Vorschrift (7<sup>19</sup>, anders Phil 24) ist nicht durch Ergänzung von μόνον und καί abzuschwächen. S. vielmehr Rom 15<sup>1</sup>. Nicht einmal die Einschränkung auf die vorliegende Opfermahlsfrage (Pott) oder überhaupt auf die Adiaphora (de Wette) ist berechtigt, da die Anwendung auf den fraglichen Gegenstand erst folgt. — Nach ἀλλά ist aus dem vorhergegangenen μηδείς: ἕκαστος zu denken. Bernhardt 458. Stallb. ad Plat. Symp. 192 E. Rep. 366 C. Buttm. 336.

10<sup>25</sup>. 26. Der erste Gewissensfall: was dem aufgeklärten Christen, wenn er nur für sich einzustehen hat, freisteht. Ueber μάκελλον, macellum, Schlachthaus, Fleischmarkt (Varro De ling. lat. 4. S. 35. Dio Cass. 61, 18), s. Kypke II. S. 219. H. Nissen, Pompeji S. 275f. 285. Joh. Sibranda Diss. phil. de Macello et vera interpretatione I Kor 10<sup>25</sup>. Franecker 1698. Plut. Mor. 752 C: μακελεία. Es ist auch in's Rabbinische übergegangen. S. Drus. u. Wetstein. — μηδὲν ἀνακρ.) nichts untersuchend (Vulg.: interrogantes), d. i. keines der feil gebotenen Fleischstücke einer Erforschung unterziehend, ob es Opferfleisch sei oder nicht. Es liegt in der Consequenz von 84, dass der rituelle Act des Schlachtens für den Christen bedeutungslos ist. Ebenso soll er sich um Fleisch, das von Opfern her stammt und auf den Fleischmarkt gebracht wurde, nicht sorgen. Die schwächeren Christen mochten bisher beim Einkaufe ängstliche Erkundigung, ob's Opferfleisch sei oder nicht, vornehmen (87). — διὰ τὴν συνείδησιν) kann entweder auf μηδὲν ἀνακρίνοντες, als auf die geforderte Modalität des πᾶν ἐσθίειν, bezogen werden:

esset alles ohne Untersuchung, damit das Gewissen nicht beschweret werde — dieser Fall träte ein, wenn ihr erführet, es sei Opferfleisch (Hofm., Holsten \*), — oder bloss auf ἀνακρίνοντας: ohne etwas gewissenshalber zu untersuchen. Diese Verbindung ist vorzuziehen, theils weil sie den einfachsten Sinn von διὰ τ. συνείδ. ergiebt, theils wegen des folgenden τοῦ γὰρ κυρίου etc.; denn damit zeigt P., dass hinsichtlich solcher Speisefragen keine Gewissensuntersuchung, die erst über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit des Essens zu entscheiden hätte, Platz greife. Es fragt sich aber, ob P. das Gewissen des Geniessenden (Meyer) oder das Gewissen des Bruders meint. Da er hier mit den Aufgeklärten verhandelt, trifft wohl das letztere zu: „es soll nicht nachgeforscht werden — —, damit nicht, wenn sich ergäbe, es wäre Opferfleisch, das Gewissen jemandes in Unruhe gerathe oder durch Theilnahme sich beflecke“, Rück., de Wette, Holsten. Vgl. 8 7. 10. Für die Starken lag ja kein Gewissensfall vor. Jedoch behält der Ausdruck etwas schwebendes, da P. ihn erst im Folgenden genauer bestimmt. Er hat hier die eintretenden Gewissensfälle überhaupt im Auge, sodann (V. 28. 29) sagt er, bei wem sie eintreten. Schmiedel findet die hier geforderte Sittlichkeit „wenig tiefgehend“. Das Verbot des Opferfleisches sei vorausgesetzt; daher müsse das Gewissen nachforschen. Aber die Voraussetzung ist vielmehr die Nichtigkeit der Vorstellungen, die sich bei den Schwachen an das Opferfleisch noch heften konnten. Auf diese nimmt die Bruderliebe Rücksicht, die unnöthigen Anstoss vermeidet \*\*).

10 26. Religiöser Grund für das eben verlangte μηδὲν ἀνακρίνειν διὰ τ. συνείδησιν, mit den Worten von Ps 241 (vgl. Ps 5012), die P. zu den seinigen macht, ausgedrückt. Ist die Erde und ihre Fülle göttliches Eigentum, wie sollte, um etwas davon als Speise zu gebrauchen, erst eine gewissenshalber anzustellende Untersuchung erforderlich sein, als ob solche göttlichen Güter an sich unheilig und sündlich zum Genuss sein könnten! ITim 44. — Ueber πλήρωμα, id, quod impletur (Ps 9611: τὸ πλ. τῆς θαλάσσης) s. Fritzsche ad Rom 1112. II S. 469 f. Calvin: „Terra enim, si arboribus, herbis, animalibus et aliis rebus careret, esset tanquam domus — — vacua“. Mit Rücksicht auf diesen Grundsatz dankt der

\*) „Vitandum enim est offendiculum, si incidat, non accersendum“, setzt Erasm. in der Paraphr. gut erläuternd hinzu.

\*\*) Eine Sachparallele giebt die δεισιδαιμονία des Menedemus, die durch den Genuss von κρέατα ῥιπτούμενα (Fleisch von gefallenem Vieh) veranlasst war. Ihm sagt Asklepiades, ὡς οὐδὲν ἡνόγησεν αὐτὸν τὰ κρέα, ἣ δὲ περὶ τούτων ὑπόνοια. Diog. Laert. II 18, 132.

Christ für alle Speise (V. 30). Aus ihm folgt, dass das Unreine nicht an den Gegenständen haftet, sondern in der Gesinnung und den Handlungen liegt (Mk 7<sup>20</sup>f. Act 10<sup>15</sup>).

10<sup>27</sup>f. Ein zweiter Fall. *Δέ*) leitet über. Auch für Einladungen gilt das nämliche Princip, nur mit der Beschränkung, welche V. 28 bringt. Beachte die nachdrücklich gesperrte Stellung des *καλεῖ* dem vorher besprochenen *τὸ ἐν μακέλλῳ πωλοῦμ.* gegenüber. So markirt sich eine neue Situation, die nun zur Sprache kommen soll; vorher war der Leser auf dem Fleischmarkt; jetzt ist er Geladener eines Mahls. — Dass aber nicht die Einladung zu Opfermahlen gemeint sei, sondern zu anderen heidnischen Mahlzeiten, auf welchen aber auch Opferfleisch vorkommen konnte, erhellt aus V. 28, da bei Opferessen das *ἱερόθυτόν ἐστι* sich von selbst verstand. — *καὶ θέλετε πορ.*) „Admonet tacite, melius forte facturos, si non eant, ire tamen non prohibet“, Grot. — *τὸ παρατιθέμενον*) Lk 10<sup>8</sup>.

10<sup>28</sup>. *Ἐὰν δέ τις* etc.) *Im Falle hingegen, wenn jemand* etc. Der Ap. giebt das Fragment eines Tischgesprächs wieder, bei dem sowohl der Anredende wie der Angeredete nur allgemein bezeichnet sind. Es ist daher Aufgabe, die einfachste und am meisten sachgemässe Bestimmung derselben aus dem Zusammenhange zu ermitteln. Die Lage ist folgende: Bei dem Gastmahl, an dem Christen Theil nehmen, wird auch Opferfleisch aufgetragen. Unter der Voraussetzung, dass dem Christen der Genuss desselben verwehrt ist, wird er darauf aufmerksam gemacht. Was soll er thun? Nicht essen! in Rücksicht sowohl darauf, dass es Brüder giebt, die daran Anstoss nehmen, als auch darauf, dass der Heide aus seinem Essen und dem Nichtessen anderer Christen verhängnissvolle Schlüsse über Glauben und Sitte der Christen ziehen musste (V. 32). Wer ist demnach der Anredende? Meyer meint, nicht der Wirth, da *τίς* (V. 27) nicht wiederholt sei, *οἱ ἐκείνων* — *συνείδησιν* aber nicht passen würde, sondern ein Mitgast, und zwar nicht ein heidnischer, auch nicht ein jüdischer Tischgenosse, sondern ein christlicher Mitgast, welcher, selbst noch in der Vorstellung des Opferfleisches befangen, den mitchristlichen Tischgenossen vor Verunreinigung warnt, und zwar ein Heidenchrist, der irgendwie vielleicht erst im Hause selbst erfahren hat, dass Opferfleisch mit aufgetragen ward. Aber auch diese Beziehung ist zu bestimmt. Mag auch ein solcher Tischgenosse anwesend sein, so ist nach 8<sup>10</sup> viel wahrscheinlicher, dass er schweigend dem Aufgeklärten folgte. Auch wäre im Munde eines solchen der Ausdruck *ἱερόθυτον* befremdlich. Daher erscheint es angemessener, mit

Reiche den *τις* gar nicht näher zu bestimmen, sondern ganz allgemein als einen Tischgenossen zu fassen, der „dem Christen keinen Anstoss geben oder ihn davor bewahren will“. Siehe auch Holsten. Der Nachsatz hindert daran nicht, denn dass das Essen eine Schonungslosigkeit gegen den *μηνύσας* gewesen wäre (Meyer), ist nur eine *petitio principii* auf Grund zweifelhafter Exegese. — *δι' ἐκεῖνον τ. μηνύσ. κ. τ. συνείδ.*) *um jenes, der's kund gegeben, und des Gewissens willen.* Nach Meyer: um ihn zu schonen und das Gewissen nicht zu verletzen. Das (*διὰ*) *τὴν συνείδησιν* sei der Refrain zur Motivierung der seit V. 25 gegebenen Regeln. Auf wessen Gewissen aber dieser Refrain hier gehe, sage P. noch nicht (er hätte sonst *αὐτοῦ* zugesetzt), sondern stelle erst wieder dieses sittliche Schlagwort ohne Näherbestimmung hin, um dann sofort V. 29 mit dem besonderen Nachdruck des Gegensatzes die hier gemeinte Sinnbeziehung auszusprechen. So liege in diesem *κ. τ. συνείδησιν* (wobei *καί* das einfache *und* ist) etwas Acuminöses; es stehe zuvörderst wie räthselhaft da, um V. 29 den Aufschluss zu empfangen. Das Acuminöse scheint sich aber in etwas Ueberflüssiges zu verwandeln, wenn der Ausdruck so als ein analogieloses und unbeholfenes *ἐν διὸ δυοῖν* gefasst werden müsste. Sieht man nun auf das Folgende, so erhellt, dass P. an das Gewissen dritter Personen, also schwacher Christen, denkt (de Wette); denn V. 29 ist eine Nähererklärung von *διὰ τὴν συν.* Die Einschärfung der Rücksicht auf diese ist ja die wesentliche Intention des ganzen Abschnittes. Wird daher mit Recht der *μηνύσας* in unbestimmterem Sinne genommen, so ist neben den nicht näher angegebenen verschiedenartigen Motiven, die jenen zur Andeutung veranlassten, das wichtigste und entscheidendste herausgehoben. Vgl. Reiche 247. Von dem sittlichen Bewusstsein des *μηνύσας* als eines Heiden gesagt, bliebe aber *διὰ τὴν συν.* unverständlich. Für diesen lag kein Gewissensfall vor. — Ueber *μηνύσας* s. z. Lk 20<sup>37</sup>. — *ἱερόθυτον*) vom Opferfleisch auch Plut. Mor. 729 C. Das Wort ist hier gewählt statt *εἰδωλόθυτον*, als der am Tische eines heidnischen Gastfreundes gangbare Ausdruck. Gewiss hat kein Corrector diese Feinheit hineingebracht (gegen de Wette und Reiche). Ueber die Gräcität des Wortes s. Lobeck ad Phryn. 159.

10<sup>23f.</sup> Damit man *διὰ τ. συνείδ.* nicht missverstehe und somit den Apostel mit sich selbst in Widerspruch bringe, fügt er eine nähere Bestimmung hinzu und begründet sie (*ἵνα τί γάρ* — V. 30). — *τὴν ἑαυτοῦ*) *das selbsteigene*, nämlich dessen, der gewarnt worden. — *τοῦ ἐτέρου*) *des betreffenden andern*, der Anstoss nimmt. — *ἵνα τί γάρ* etc.) *Denn warum*

wird meine Freiheit gerichtet etc. Dies geschieht, wenn über mich in Bezug auf Adiaphora ein tadelndes Urtheil gefällt wird, wodurch meine Freiheit unerbaulich (V. 23) wird. Wo es sich um Gewissensfragen handelt, soll auch der Aufgeklärte nicht nach persönlichen, sondern nach höheren, das Ganze im Auge behaltenden Rücksichten handeln. Seine Freiheit be-  
thätigt sich in der Bruderliebe, die Vertrauen erweckt und erst auf Grund dieses Vertrauens die Vorurtheile beseitigt. Aehnlich Beng., vgl. de Wette. Rück., Hofm. al. nehmen dagegen nach Chrys. die Worte als Begründung der Vorschrift V. 28 in dem Sinne: *denn warum soll ich anderen Anlass zum Richten über mich und zum Lästern geben?* oder es sei nicht abzusehen, warum man es dazu kommen lassen wolle, dass des Christen Freiheit jenem Gerichte des sittlichen Bewusstseins anderer verfallt (Hofm.). Allein abgesehen davon, dass von dem „Anlass geben“ oder „dazu kommen lassen“ nichts dasteht, ist es sehr willkürlich, das so gefissentliche *συνειδῆσθαι* — *ἐτέρον* im Gange der Beweisführung als etwas nur Anhangsweises aus dem Wege zu schieben; und die Verbindung des bedingten Vordersatzes mit dem im Nachsatze fragenden *τί* V. 30 macht deutlich genug, P. wolle das Widerspruchsvolle des Verhältnisses beider Erscheinungen ausdrücken. Rom 37 al. Bemerke den Unterschied von *τοῦ ἐτέρου* (*alterius*) und *ἄλλης* (*alius*, d. i. *alienae*), womit überhaupt jedwelches fremde Gewissen gemeint ist. — *χαρίτι* Dativ der Art und Weise: *dankweise*. Eph 25, wo es aber nach dem Contexte *gnadenweise* ist; Bernhardy 100f. Es geht auf das Tischgebet. Bei der Fassung *beneficio Dei* (Grot., Hofm.) ist Dei ganz unbefugt eingetragen und die Parallele *εὐχαριστῶ*, dessen Begriff dem von *χαρίτι* gleich ist, vernachlässigt. — Die beiden *ἐγώ* haben Nachdruck: *ich für meine Person*. — *μετέχω*) Das Object versteht sich von selbst: Speise und Trank. Vgl. *ὑπὲρ οὗ*. — *εὐχαριστῶ*) „Gratiarum actio cibum omnem sanctificat, auctoritatem idolorum negat, Dei asserit. I Tim 43f. Rom 146“, Beng. Dadurch dass der Christ für die Speise Gott dankt, zeigt er, dass sie nichts mit Götzenwesen zu thun hat. — *βλασφημεῖσθαι* ist die Aeussderung des *κρίνεσθαι ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως* \*).

10<sup>31</sup>—11<sup>1</sup>. Zusammenfassender Schluss. Durch *οὖν* (das

\*) Dass P. nur diese Fälle berücksichtigt, muss sich aus den besonderen Verhältnissen der Gemeinde erklären. Er hatte nur Anlass, die Schwachen gegen die „Gnostiker“ in Schutz zu nehmen, nicht aber unberechtigte Bedenken der Schwachen zu rügen, wie er das Rom 143f. allerdings thut.



hier aus dem besondern das allgemeine folgert) knüpft P. noch einige Ermahnungen an, in denen sich die leitenden sittlichen Normen für alles rechte Christenverhalten ausdrücken. Ἀπὸ τοῦ προκειμένου ἐπὶ τὸ καθολικὸν ἐξήγαγε τὴν παραίνεσιν, ἕνα κάλλιστον ὅρον ἡμῖν δοῖς, τὸ τὸν θεὸν διὰ πάντων δοξάζεσθαι, Chrys. Der alles christliche Handeln beherrschende Gesichtspunkt ist die δόξα θεοῦ. Wie derselben Rechnung zu tragen ist, sagt in jedem bestimmten Falle der christliche Tact. (ἀπρόσκοποι V. 32). — ἐσθίετε u. πίνετε sind ganz allgemein zu fassen, obwohl der bisher behandelte Gegenstand die Ausdrücke dargeboten hat. Für εἰ stände nicht genauer ἐάν (Rück.), sondern auch hier ist εἰ „particula plane logica et quae simpliciter ad cogitationem refertur“, Herm. ad Viger. 834. τι aber steht nicht für das attische ὅτιοῦν (Rück.), sondern ποιεῖτε hat den Nachdruck: sei es, dass ihr esset oder trinket oder etwas thut, so dass die drei Fälle sind: Essen, Trinken, Handeln. — πάντα) ganz unbeschränkt. „Magnum axioma“, Beng. Zur Sache vgl. 6<sup>20</sup>. Eph 1<sup>12</sup>. Phl 1<sup>11</sup>. IPt 4<sup>11</sup>. Joh 15<sup>8</sup>. Gegentheil: Rom 2<sup>23</sup>.

10<sup>32</sup>. Ἀπρόσκοποι nicht *non offensi*, sondern *non offendentes, unanständig werdet* (durch immer völligeren Christentugend). S. z. Phl 1<sup>10</sup>. — καὶ Ἰουδ. καὶ Ἑλλ. καὶ τ. ἐκκλ. τοῦ θεοῦ) für Nichtchristen und für die Christen. Jene sind zweitheilig bezeichnet, so dass nicht mit Beza die Juden- und Heidenchristen zu verstehen sind; die drei καὶ haben gleiches Recht. Daher ist auch nicht mit Billr. der ganze Nachdruck auf τῇ ἐκκλ. τοῦ θεοῦ zu legen, obwohl dieselbe bedeutsam wie 11<sup>22</sup> bezeichnet ist. Die Vorschrift ist ganz allgemein, die drei Classen, mit denen, ohne sittlichen Anstoss zu geben, verkehrt werden musste, gleichmässig auf-führend. Die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ als Gesamtheit wird als *genus tertium* den beiden religiösen Kategorien, die die ausserchristliche Welt umfassen, an die Seite gestellt\*). Sie umfasst auch die Judenchristen, denen die korinthischen Wirren Anstoss und Anlass geben, des Apostels Wirksamkeit missgünstig zu beurtheilen (9<sup>3</sup>). Eben diese Rücksicht bedingt das Folgende.

10<sup>33</sup>. Πάντα πᾶσιν ἀρέσκω) 9<sup>19</sup> f. 10<sup>24</sup>. πάντα, in jeder Hinsicht 9<sup>25</sup>. ἀρέσκω wird durch ein ζητᾶν als Aus-

\*) An dieser Stelle tritt deutlich hervor, wie die übernommene Bezeichnung ἐκκλησία (z. 12) im christlichen Sprachgebrauch einen neuen Sinn erhalten hat. Neu ist der universelle Charakter im Gegensatz zur nationalen Beschränktheit und der geistige (charismatische) Charakter der Verbundenheit im Gegensatz zu dem äusseren Bande des Cultischen. Vgl. 12<sup>28</sup>.

druck des Strebens bezeichnet: *zu Gefallen bin*. Es giebt an, was von Seiten des Apostels durch sein Bemühen, aller Knecht und allen alles zu sein, geschieht, nicht den Erfolg, als ob er wirklich allen gefiele (Gal 1<sup>10</sup>); denn *πᾶσιν ἀρέσκειν τὸν συμβουλευόντα καὶ τὰ κοινὰ πράττοντα ἀδύνατον*, Dem. 1481, 4. Vgl. Rom 15<sup>2</sup>. ITh 2<sup>4</sup>. — *τῶν πολλῶν*) *der vielen, der Menge*, ist der Einheit seiner eigenen Person entgegengesetzt. Vgl. z. 9<sup>19</sup>. Rom 5<sup>15</sup>, und zum Gedanken Clem. Kor. I, 48: *ζητεῖν τὸ κοινωφελὲς πᾶσιν καὶ μὴ τὸ ἑαυτοῦ*. — *ἵνα σωθῶσι*) Endzweck, weshalb er ihr Bestes suche: der messianischen Heilsrettung sollen sie theilhaftig werden. 9<sup>22</sup>. „Ex eo dijudicandum utile“, Beng.

11. Abschliessende Mahnung. *Meine Nachahmer werdet* (4<sup>16</sup>), schreibt P., weil die thatsächliche Erweisung solcher Nachahmung gar viel zu wünschen übrig liess (10<sup>32</sup>). — *καὶ γὰρ*) *wie auch ich Nachahmer geworden bin Christi*. Mt 15<sup>3</sup>. Christus ist das höchste Vorbild des 10<sup>33</sup> bezeichneten Sinns. Phl 2<sup>4</sup>f. Rom 15<sup>3</sup>. Eph 5<sup>2</sup>. Mt 20<sup>28</sup>. Als *ἐννομος Χριστοῦ* (9<sup>21</sup>) darf P. sich als Vorbild christlicher Gesinnung hinstellen. Nach diesem bestimmen den Wandel des Christen zwei Grundsätze: Alles zu beziehen auf Gottes Ehre und die Erbauung des Nächsten, — alles zu thun mit freiem Gewissen.

Anmerkung. Die Schwierigkeiten der Darlegung V. 23 f. hat zu mannichfachen Versuchen, durch Conjectur und Ausscheidung den Sinn zu erleichtern, geführt. Steck (Galbr. 206f.) allerdings begnügt sich mit dem Geschmacksurtheil, „ein Späterer hat die Fälle künstlich construiert, um das Princip zu erläutern, das in seinen Kreisen damals herrschend war, geräth dabei aber mitunter auf Unnatürlichkeiten“. Grund: die Schwierigkeiten der Einzelauslegung. Positive Gründe fehlen. Schmiedel schliesst sich im wesentlichen an Hitzig (Zür. Monatsschr. 1865. S. 66) an, indem er V. 25. 27. 28 auf das Gewissen der Starken deutet, V. 29a sodann als ersten, V. 29b. 30 als zweiten Zusatz ausscheidet. Unpaulinisch sei aber an sich nichts, vielmehr enthielten die ausgeschiedenen Stücke einen Ansatz zu der Ausführung von Rom 14<sup>3b</sup> c. 4. 6<sup>b</sup> c. 10a. Die oben gegebene Auslegung will im Gegensatze zu dieser Auffassung darthun, dass erst V. 29. 30 dem ganzen Stücke den Halt und die sichere Beziehung giebt. Das letzte Glied v. V. 28 bedarf einer näheren Bestimmung. Clemen findet in dem ganzen Abschnitt keinen Zusammenhang: 1) V. 23 widerspricht dem Verbot V. 20f. und ist aus 6<sup>12</sup> und 10<sup>33</sup> von dem Redactor des I Kor gebildet. Er übersieht den Unterschied der ethischen und religiösen Beurtheilung der Frage. 2) V. 25 widerspricht V. 23, indem er Schonung des eigenen Gewissens fordere. Dies ist eben fraglich. 3) V. 29 sei zu lesen: *συνελθῶσιν δὲ λέγω τῇν*

ἑαυτοῦ, οὐχὶ τὴν τοῦ ἑτέρου. Damit wird die Hauptsache, die gebotene Rücksicht auf den schwachen Bruder, verwischt. 4) V. 31 verliert sich in's Allgemeine. Dies ist durchaus des P. Art, bestimmte Fälle in's Licht des Principis zu rücken. Auf Grund seiner Kritik construirt Clemen zwei zeitlich getrennte Aeusserungen des Ap., in der ersten (C. 8) habe er den Genuss alles Fleisches erlaubt, in der zweiten die Theilnahme an Opfermahlen verboten. Aber diese beiden Stücke sind nicht zu trennen. Vgl. überhaupt S. 251 f.

Cap. XI—XIV beantworten verschiedene Anfragen, die auf das Verhalten der Gläubigen in den Bethätigungen des Gemeindelebens gehen, 11<sup>2—16</sup> behandelt eine Frage des Decorums, 11<sup>17—34</sup> Missbräuche bei der Feier der Agapen, C. 12—14 bespricht die rechte Anwendung der Gnadengaben für die gemeinsame Erbauung mit Rücksicht auf ekstatische Auswüchse.

XI, 2—16 \*). Von dem guten Rechte der bestehenden Sitte, dass an den gottesdienstlichen Versammlungen der Mann unverhüllten, die Frau verhüllten Hauptes sich theiligen. Der Abschnitt gehört sachlich zu den schwierigsten Stücken. Die Begründung reiht ähnlich die Momente aneinander wie 9<sup>3—14</sup>. Die Dunkelheiten sind scharfsinnig von Baur (TJ 1852 S. 563f.) hervorgehoben und haben zur Annahme von Interpolationen verschiedener Art geführt (Clemen S. 45). Interesse behält die auch durch Haartrachtsnöthe veranlasste Schrift des Salmasius, Epistola ad Colvium super C. XI I ad Cor. ep. de caesarie virorum et mulierum coma 1644.

\*) Zur Textkritik: V. 2. ἀδελφοί) fehlt bei **NA**BCP Minusk. Copt. Sahid. Aeth. Arm. Athan. Cyr. Bas. Chrys. Es ward leicht beim Anfange eines neuen Abschnittes zugesetzt. Vgl. 10<sup>1</sup>. 12<sup>1</sup>, wo es bei keinem Zeugen fehlt. Wäre es hier ursprünglich, so wäre zur Weglassung kein Anlass gewesen. Anders 15<sup>31</sup>. Rom 15<sup>15</sup>. — V. 3. Der Artikel vor Χριστός fehlt bei **NB**DFG, ebenso fehlt τοῦ vor Χριστοῦ bei **CFGKLP**. — V. 5. αὐτῆς haben **NA**CD\*FGLP Minusk. Chrys. Theodoret al. Diese Bezeugung ist gegen die von ἑαυτῆς (**B**DcEK Or.) so überwiegend, dass letztere als exegetische Näherbestimmung erscheint. — V. 7. ἡ γυνή nicht γυνή nach **NA**CD\*FGP 73. 118. Isidor. Theodoret. Der Artikel ward nach dem Vorherigen und Folgenden weggelassen. — V. 11. Text. rec. hat die beiden Glieder in umgekehrter Ordnung, aber gegen entscheidende Zeugen. Die Voranstellung des Mannes schien natürlicher. — V. 14 ἡ vor πρέπον fehlt bei entscheidenden Zeugen; Zusatz, die Frage zu bezeichnen. — **NA**BCDE\*HP Minusk. Euthal. Damasc. haben ἡ φύσις αὐτῆ. Tert. hat nur ἡ φύσις gelesen. Bei Ermangelung innerer Gründe ist das entschieden bezeugte ἡ φ. αὐτῆ der Lesart αὐτῆ ἡ φύσις (**D**bKL) vorzuziehen.

Zum Verständniss des Ganzen sei vorbemerkt: 1) Die korinth. Gemeinde hatte keine erprobte Sitte. Waren doch auch die Formen des gemeinsamen Lebens überhaupt noch unsichere (S. 3 f.), so fest der Grundsatz stand, dass durch die Gemeinschaft mit Christus alle äusseren Unterschiede belanglos geworden sind (12<sup>13</sup>. Gal 3<sup>28</sup>). Wurde dieser Grundsatz auf die praktischen Verhältnisse angewandt, so lag es dem Weibe nahe, daraus zu folgern, dass es auch äusserlich sich dem Manne gleichstellen dürfe. Daher traten Emancipationsgelüste der Frauen in den Gemeindeversammlungen hervor. Wie ungeordnet und unruhig es in denselben sowohl bei der Feier der Agapen, als auch bei dem erbaulichen Austausch zuing, lässt sich aus 11<sup>20</sup> f. 14<sup>26</sup> f. erkennen; aus 11<sup>2</sup> f. und 14<sup>33—36</sup> aber zeigt sich, dass die Frauen zu solchen Verwirrungen stark beigetragen haben. 2) Die Korinther hatten an P. eine Frage über die Tracht der Frauen in den Gottesdiensten gerichtet. Er beleuchtet dieselbe grundsätzlich, indem er das Verhältniss von Mann und Weib unter drei Gesichtspunkte stellt: wie es durch die Beziehung zu Christus sich gestaltet (V. 3—6), wie es in der Schöpfungsordnung vorgebildet ist (V. 7—12), wie es der sittliche Tact bestimmt (V. 13—15). Zum Schluss (V. 16) betont er den bereits V. 13 markirten relativen Charakter dieser Erörterungen. Er ist sich bewusst, *γνώμας*, nicht *ἐπιταγὰς κυρίου* zu geben (7<sup>25</sup>. 40). So trägt er mit der rückhaltslosen Offenheit, die ihm eigen ist, der Thatsache Rechnung, dass jeder Versuch, Fragen der Sitte grundsätzlich zu regeln, etwas Willkürliches behält. Wird ein Princip auf Verhältnisse, die ein Erzeugniss geschichtlicher und individueller Bedingungen sind, angewandt, so sind Geschmacksurtheile unvermeidlich. Dies hat die Auslegung zu berücksichtigen. Misst sie die Darlegungen des Ap. an abstractem Massstab, so fällt seine Beweisführung auseinander. Besonders aber ist, um sie geschichtlich zu würdigen, fest im Auge zu behalten, dass alles sich bezieht auf die Ordnung des äusseren Verhaltens der Frau im Gottesdienste. 3) Wenn P. für den Mann bei gottesdienstlichen Verrichtungen ein unverhülltes Haupt fordert, dagegen der Frau Verhüllung zur Pflicht macht, so entscheidet er sich betreffs des ersteren für die griechische Sitte (Grot. z. 11.2. Hermann Gottesdienst. Altert. § 36, 18 f.). Der Römer (Servius ad Aen. III. 407) und der Jude (II 3<sup>14</sup>. 15. Lightfoot Horae talm. 210 f.) beten unverhüllten Hauptes. Die Frau aber war nach griechischer Sitte bei Culthandlungen unverschleiert, während sie sonst verschleiert ging (Heinrici I 298 f. Spanheim ad Callimachi Hym. in Cererem V. 5 S. 744. Plato Phaedr. 89 B C).

11 2. Anerkennung des bisherigen Wohlverhaltens der Gemeinde, woraus hervorgeht, dass die Gemeinde gewillt ist, dauernd nach den Anordnungen des Ap. sich zu richten. —  $\delta \epsilon$  ist nicht lediglich das zu einem neuen Gegenstande weiterführende *autem* (Meyer), sondern hebt dieses besondere Lob von der unmittelbar vorausgehenden Mahnung ab: *indess* (Winer <sup>7</sup> § 53, 10, 2. S. 422).  $\mu\mu\eta\tau\alpha\iota$  und  $\mu\acute{\epsilon}\mu\eta\sigma\theta\epsilon$  Paronomasie. —  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ ) weil ihr in allen Stücken meiner eingedenk seid. Da  $\mu\acute{\epsilon}\mu\eta\mu\alpha\iota$  mit Accus. im NT nicht vorkommt und das absolute  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  geläufig genug ist (9<sup>25</sup>. 10<sup>32</sup>), so ist Rückert's Erklärung: *ihr gedenket an alles, was von mir kommt* (16<sup>14</sup>), nicht ausreichend begründet. —  $\kappa\alpha\iota \kappa\alpha\theta\acute{\omega}\varsigma$  etc.) und weil ihr die Ueberlieferungen in der Weise, wie ich sie euch überliefert habe, festhaltet. Dies ist die thatsächliche Folge des Vorherigen.  $\pi\alpha\rho\alpha\delta\acute{o}\sigma\epsilon\iota\varsigma$  können sich sowohl auf Lehre als auf Gebräuche und Zucht beziehen (11<sup>23</sup>. 15<sup>1</sup>. Gal 1<sup>14</sup>. Kol 2<sup>8</sup>. II Th 2<sup>15</sup>. 3<sup>6</sup>. Plat. Leg. 7. 803 A. Arr.-Epikt. II 23, 40); hier nach dem Inhalt des Folgenden meint P. Bestimmungen letzterer Art, welche er den Korinthern mündlich (vielleicht auch mit in seinem verlorenen Briefe 59) zur Beobachtung übergeben hat. Er hat die Gründung der Gemeinde und nachher äussere Einrichtungen getroffen, und freut sich, dass man dieselben im ganzen nach seiner gegebenen Anweisung nicht fahren lässt, sondern festhält ( $\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\tau\epsilon$ , 15<sup>2</sup>. I Th 5<sup>21</sup>. Hbr 3<sup>6</sup>. 10<sup>23</sup>; synonym ist  $\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$  II Th 2<sup>15</sup>). Ob er diese überlieferten Ordnungen übernommen (V. 23) oder frei angeordnet hat, ist nicht gesagt. Der Inhalt und die Begründung derselben macht letzteres wahrscheinlich. — Zur Verbindung  $\pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\alpha$  —  $\pi\alpha\rho\alpha\delta\acute{o}\sigma\epsilon\iota\varsigma$  Winer <sup>7</sup> § 32, 2. S. 210.

11 3f. Unter Voraussetzung der V. 2 gekennzeichneten Gesinnung giebt P. jetzt eine  $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\sigma\iota\varsigma$  für die streitigen Verhältnisse. Da sie etwas neues ist, wird sie begründet. V. 3—6. Der religiöse Grund und die Schicklichkeit. — V. 3.  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\omega$  —  $\epsilon\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$  wie  $\sigma\acute{\upsilon} \theta\acute{\epsilon}\lambda\omega \delta\upsilon\mu\acute{\alpha}\varsigma \acute{\alpha}\gamma\gamma\omicron\sigma\epsilon\acute{\iota}\nu$  10<sup>1</sup>: *ich will, dass ihr einseht, was euer Verhältniss zu Christus von euch fordert*. Nicht: *dass ihr wisst* (Holsten), da es sich um Klärung des Urtheils handelt. Die Einsicht, die der Ap. ihnen zutraut, fordert, dass sie es würdigen, wie die Gleichheit aller vor Gott die Ordnung und Abstufung der persönlichen Beziehungen nicht aufhebt, die ohne Unterordnung nicht bestehen kann (12<sup>12f</sup>). Diese Unterordnung wird verdeutlicht an dem Verhältnisse des Haupts zu den Gliedern. In der Familie ist der Mann das Haupt, und ihm ist die Frau untergeordnet, in der Gemeinde ist Christus das Haupt, und ihm ist der Mann untergeordnet, im Reiche Gottes ist



Gott das Haupt und Christus wirkt zu Gottes Verherrlichung (322). Aus diesen Bestimmungen ergibt sich eine Rangordnung, die für Mann und Weib der Schöpfungsbericht bestätigt (V. 8. 9) und die das Weib nicht erniedrigt (V. 11). — *παντός ἀνδρ.*) von jedem Manne das Haupt. Wortstellung und Artikel des Nachdrucks wegen. *παντός* ist seinem Umfange nach wie immer durch den Zusammenhang, hier also durch die Rücksicht auf die Ordnung der gottesdienstlichen Sitte bestimmt (V. 4. 5). — *κεφαλή* bezeichnet bei allen drei Punkten das nächste, unmittelbare Haupt, was besonders beim zweiten zu beachten ist, dass Christus als Haupt der Gemeinde (Kol 118. Eph 122. 415) auch des Weibes Haupt ist (vgl. Eph 522f.). Das mit *κεφ.* bezeichnete Verhältniss ist einmal das der Zusammengehörigkeit (Godet), andererseits das der organischen Unterordnung, auch beim letzten Gliede: *der, dem Christus untergeordnet ist, ist Gott* (1528. 86. Kol 115. Rom 95). Hierbei ist nicht die Unterordnung auf die menschliche Natur Christi eingeschränkt (nachnikänische Deutung), sondern, was gerade die Beweisführung erfordert und auch die beiden ersten Glieder ergeben, die objective und, unbeschadet der wesentlichen Gottgleichheit (Phil 26), in der göttlichen Heilsoökonomie nothwendige Unterordnung des Sohnes unter den Vater \*). — Bei *κεφαλή* steht im ersten Gliede der Artikel,

---

\*) Melanth.: „Deus est caput Christi, non de essentia dicitur, sed de ministerio. Filius mediator accipit ministerium a consilio divinitatis, sicut saepe inquit: Pater misit me. Fit hic mentio non arcanae essentiae, sed ministerii“. In diesem ministerium steht auch der erhöhte, herrschende Christus und giebt endlich das Reich an den Vater. 1528. — Gegen die vertheidigte Erklärung wendet sich im Anschluss an Hofmann in breitester Ausführung Holsten, da er sie für „so verkehrt als möglich“ hält. Nach ihm denkt Paulus die dreifache Unterordnung folgendermassen begründet: 1) Der Ap. stellt sich ausserhalb des Organismus einer christlichen Gemeinschaft, indem er hier aus dem jüdischen Bewusstsein seiner Zeit seine Vorstellungen bildet und deshalb den Menschen, Mann und Weib, nur als Naturwesen betrachtet. 2) Er scheidet zwischen „dem Himmelsbilde einer Mannesform“, dem Messias (vgl. zu 1545) — der *εἰκὼν Θεοῦ*, — und dem irdischen Menschen — *εἰκὼν καὶ ὁμοία Θεοῦ*. 3) Die Schöpfung des letzteren zerfällt in zwei gesonderte Momente, die des Mannes und die des Weibes. 4) Der „geschlechtslose“ Himmelsmensch ist als Einzelwesen zu denken, von dem der Mann abhängig ist als „alleiniger Vertreter des Menschen“. 5) Von diesem ist das Weib als sein „Abschein“ (*ὁμοία* V. 7) abhängig. Für diese Enthüllungen hätte sich Holsten zunächst besser nicht auf Philo berufen, da dieser jüdische Hellenist den irdischen Menschen im Unterschiede von dem geschlechtslosen Idealmenschen durch Mann und Weib gleicherweise repräsentirt sieht, wie auch aus den von Holsten abgedruckten Belegstellen zu

welcher im zweiten und dritten Gliede fehlt. Dass P. damit nicht die Absicht bezeugt, Christus als Einzelwesen hervorzuheben (Holsten), erhellt aus dem dritten Gliede. Es wird vielmehr in erster Stelle durch den Artikel die Ausschliesslichkeit des Abhängigkeitsverhältnisses betont, welche sich für das Folgende von selbst versteht. Buttm. 109.

114f. Anwendung des Grundsatzes V. 3 auf das äussere Verhalten bei den Gottesdiensten. Der Mann ist zuerst genannt, nicht um auch bei ihm eine eingerissene Unsitte zu rügen (Meyer), sondern weil die Vorschriften für das Weib nicht ohne Rücksicht auf das Verhalten des Mannes gegeben werden konnten. — *προσευχ.*) vom lauten öffentlichen Beten in Versammlungen. Denn dass P. seine Lehren für den Bereich des Gemeindelebens, nicht aber für den häuslichen Gottesdienst giebt (Hofm.), ist schon aus dem hier u. V. 5 zugefügten *προφητεῖν* ersichtlich, das nicht wie das *σχολάζειν τῇ προσευχῇ* 75 für die Privat-Andacht von Mann und Frau passt, sondern immer den öffentlich lehrhaften Gebrauch des be-

ersehen ist (Philo M. II. S. 32. 49). Ferner hat P. niemals die Vorstellung eines präexistenten Christus zum Ausgangspunkt für Lehrbestimmungen gemacht. H.'s Hauptgrund wird durch die eigentümliche Deutung von *δόξα* gewonnen. Es heisse „Abschein“, worin „die Anschauung des von — her, des Ursprungs, der Ableitung, der Abhängigkeit, der Unterordnung“ liege. Die Steigerung und Häufung des Ausdrucks hat fast ein psychologisches Interesse. H. steigert sich zu der Behauptung, dass hier ein technischer biblischer Begriff in sonst analogieloser Weise benutzt ist und zieht daraus schwerwiegende Folgerungen. Ich muss das exegetische Recht dazu bestreiten. Wenn ein technischer Begriff in einem ihm sonst nicht zukommenden Sinne zur Beweisgrundlage gemacht wird, so ist das ein Sprung in's Willkürliche und Bodenlose. Und wie trotz Gal 328 in dem Gedankenkreise des Ap. die Behauptung, Christus, der Himmelsmensch, stehe nur zu dem Manne, „nicht zu dem Menschen und also auch zum Weibe“ in (unmittelbarer) Beziehung, Platz haben soll (S. 347), das muss H. doch noch anders begründen. Jedenfalls hat er im Hinblick auf solche Mythologumena ganz recht, dass sie nicht auf christlichem Boden gewachsen sind. — Mir macht H. die Berufung auf 1212 zur Aufhellung von V. 3 zum Vorwurfe (S. 342). Dass beide Aussagen verschieden orientirt sind, liegt auf der Hand. Aber die verschiedene Orientirung ist von derselben Grundanschauung bestimmt; denn die grundsätzlich gleiche Beziehung Christi zum Ganzen der Gemeinde schliesst die Gliederung und Abstufung des Verhältnisses, in welchem die Glieder (Mann, Weib, Kind) zu dem einen Haupte der Gemeinde und durch Christus zu Gott stehen, nicht nur nicht aus, sondern schliesst sie ein. S. oben. — Bemerkt sei noch, dass H. durch seine Deutung von V. 3 auf die Schöpfungsordnung sich veranlasst sieht, V. 5b und 6, V. 10, V. 13–15 als Glossen auszumerzen. Vgl. dazu Godet II 145.

treffenden χάρισμα, der erbaulichen Offenbarungsrede, meint (I 13 u. 14). Hat man προσείχ. gleich γλώσσαις λαλεῖν gefasst (Baur), so rechtfertigt sich dies nicht durch 14<sup>13</sup>, obwohl Zungenreden auch beim öffentlichen Beten der Frauen vorgekommen sein kann. — προφητ.) z. 12<sup>10</sup>. Die Participia bedeuten: *jeder Mann, wenn er betet oder prophetisch redet, indem er hat* u. s. w. — κατὰ κεφ. ἔχων) sc. τι. Buttm. 127: *etwas vom Haupte herab habend*, d. i. mit einer Kopfbedeckung. Esth 6<sup>12</sup>: λυπούμενος κατὰ κεφαλῆς (Holsten). Die hellenische Sitte, der P. folgt (vgl. ob.), war in den hellenischen Gemeinden vorherrschend geworden und hatte sich auch dem tiefblickenden Heidenapostel so ganz der gottgeordneten Rangstellung des Mannes entsprechend dargestellt (V. 3), dass ihm die Verhüllung des männlichen Hauptes als Entehrung des letzteren erschien. — καταισχ. τὴν κεφ. αὐτοῦ), nicht αὐτοῦ, vom Standpunkte des Redenden aus, also ohne Reflexion. Der Nachdruck des Prädicats liegt auf καταισχύνει wie auch in V. 5. *Jeder Mann, wenn er betet* u. s. w., *schändet sein Haupt*; inwiefern aber, darüber hat bereits V. 3 den Aufschluss gesichert, nämlich (und damit schwindet das Bedenken Baur's gegen die Argumentation, als ob auch für den Mann aus seiner Abhängigkeit V. 3 die Verhüllungspflicht fiesse) insofern er an seinem Haupte keine menschliche Unterthänigkeit darstellen kann, ohne die Würde seines Hauptes aufzuopfern. An diesem muss man sehen (und davon ist die Unbedecktheit das Zeichen), dass kein Mensch, sondern Christus und durch diesen Gott selbst des Mannes Haupt (Herr) ist. Sonach ist τὴν κεφαλ. αὐτοῦ nicht einfach wie κατὰ κεφαλῆς vom leiblichen Haupte zu fassen (Meyer, Heinrici), sondern (Hofmann, Schmiedel) betreffs des Mannes von Christo, sodann (V. 5) betreffs der Frau vom Manne. Es handelt sich für beide bei der Haupttracht um eine symbolische Darstellung des von Gott verordneten Verhältnisses der Unterordnung. Diese Beziehung fordert der durch Artikel und Pronomen hervorgehobene Hauptbegriff κεφαλῇ, der auf den V. 3 ausgesprochenen Grundsatz unmittelbar zurückweist. Die besondere Beziehung von κεφαλῇ hat eben in jedem Falle der Zusammenhang zu geben. Deshalb ist es auch unnöthig, eine Doppelsinnigkeit anzunehmen, nach welcher das eigene Haupt und Christus gemeint sein soll (Holsten al.). — 115. Für den Mann wird diese Vorschrift nicht weiter begründet, wohl aber für die Frau. P. denkt zunächst an die verheiratheten Frauen, grundsätzlich gilt die Forderung der Verhüllung auch für die unverheiratheten, die nach der Schöpfungsordnung (V. 7. 8) darauf

gewiesen sind, sich nicht an den Platz des Mannes zu setzen. Aus der socialen Stellung der Unverheiratheten (736f.) erklärt sich, dass hier nicht besonders von ihnen geredet wird. — Das Beten und prophetische Reden der Frauen in Versammlungen wird hier als erlaubt gesetzt; 1434 hingegen wird ihnen Schweigen auferlegt (ITim 212). Meyer löst den anscheinenden Widerspruch durch die Bemerkung, dass Cap. 14 von der Gesamtversammlung der Gemeinde, von der ganzen ἐκκλησία die Rede sei, hier aber von kleineren Andachtsversammlungen in der Gemeinde, die unter den Gesichtspunkt der Hausgemeinden fallen (1619. Rom 165. Kol 415. Phm 2). Aber durch nichts im Zusammenhange ist verwehrt, auch hier an die Gemeindeversammlung zu denken. Man wird deshalb dabei stehen bleiben müssen, entweder mit Holsten eine Inconcinnität zwischen beiden Aussagen anzuerkennen, oder den Unterschied derselben darin zu suchen, dass hier von der geordneten Betheiligung der Frauen an der Erbauung die Rede ist, dort aber nicht ein allgemeines Verbot des Lehrens ausgesprochen (wie ITim 212), sondern eine sich vordrängende Theilnahme an den ekstatischen Leistungen der Gemeindeglieder gerügt wird. Nur unter dieser Voraussetzung stehen die Verse 1434f. am rechten Ort. Heinrici I 458f. — ἀκατακάλυπτω) Polyb. 15, 27. 2. Ueber den Dativ Winer<sup>7</sup> § 31, 7. S. 203. — τὴν κεφαλὴν αὐτῆς ist wie V. 4 v. κεφ. αὐτοῦ zu verstehen: das betende Weib sollte ihr Haupt, d. h. ihren Mann dadurch ehren, dass sie, was durch die Kopfverhüllung geschähe, das ihr zukommende Verhältniss der Unterordnung darstelle; statt dessen verunehrt sie ihr Haupt, indem sie sich trägt nicht wie eine Ehefrau, an deren Kopftracht man sieht, dass der Mann ihr Haupt (Herr) ist, sondern wie eine Buhldirne oder Sklavin, deren geschorenem Kopfe der unverhüllte Frauenkopf gleich kommt. — ἐν γὰρ ἐστὶ etc.) denn sie ist nichts anderes, als die geschorene. Wie das lange Haupthaar eine weibliche Zierde war bei Juden und Heiden, so war das abgeschorene ein Zeichen entweder der Trauer (Deut 2112. Hom. Od. δ, 198. ω, 46. Eur. Or. 458. Herm. Privataltert. § 39, 28) oder der Schamlosigkeit (Elsner Obs. S. 113) und sogar Strafe der Ehebrecherinnen (Wetst. z. St.). Daher will Paulus sagen: eine unverhüllte Betende steht für das durch die Erscheinung bestimmte öffentliche Urtheil auf völlig gleicher Linie mit derjenigen, welche die Haarschur einer Buhlerin hat. — ἐν κ. τὸ αὐτὸ nachdrücklich: *unum idemque*. Beispiele b. Kypke II S. 220. 3s. Das Subject dazu ist πᾶσα γυνή etc., nicht

das unbedeckt Erscheinen, wo dann  $\tau\tilde{\omega}$  ἐξυρῆσθαι stehen müsste (Billr.). Das Neutr. aber steht, weil das Subject als allgemeiner Begriff aufgefasst ist. — Die Form  $\xi\rho\acute{\alpha}\omega$  ist weniger attisch begründet als  $\xi\rho\acute{\epsilon}\omega$ . Lobeck ad Phryn. S. 205.

116. Argumentatio ex concessis für ἐν ἔσται etc. V. 5. Das begründende Moment liegt darin, dass der Schritt von der Nichtverhüllung zur Scheerung nur folgerichtig ist, das Entehrende aber, das in der Scheerung liegen würde, die Verhüllung fordert; das lange Haar dient dem Weibe gleichsam zum Schleier (V. 14. 15). „Denn wenn ein Weib keine Hülle anlegt, wenn sie einmal so schamlos ist, so soll sie sich auch (noch dazu) scheeren lassen“. Also eine Forderung der Consequenz (Winer<sup>7</sup> § 43, 1. S. 292), nur dazu dienend, das Unziemliche der Emancipation beim öffentlichen Beten und Reden (denn allgemein können nach V. 5 diese Vorschriften nicht sein; gegen Hofm.) recht fühlbar zu machen. Der bloss zulassenden Fassung entspricht die Schlussfolge nicht; vgl. vielmehr κατακαλυπτέσθω. — τὸ κείρ. ἢ ξυρᾶσθαι) Plus est radi (ξυρ.) quam tonderi, Grot. Vgl. Valck. ξυρ. ist rasiren, mit dem Scheermesser (ξυρόν). Beide Worte verbunden: Mich 116. LXX. Beachte die Nichtwiederholung des Artikels bei der zwiefachen Bezeichnung der einen unanständigen Sache.

117—9. Γάρ) führt die Begründung des bestehenden Brauchs für Mann und Weib aus dem Schöpfungsberichte der Genesis ein, indem zugleich der V. 3 ausgesprochene Grundsatz in Bezug auf beide von hier aus beleuchtet wird. — οὐκ ὀφείλει nicht: *er ist unverpflichtet* (Holsten), was nach V. 3 nicht genug wäre, sondern: *nicht soll er*, im Gegensatz gegen die Frau, welche soll (V. 5. 10). Vgl. II 12<sup>14</sup>. — εἰκὼν κ. δόξα etc.) Mit dieser Würde stände die Verbindlichkeit, bedeckt zu beten, in Widerspruch, weil die Kopfbedeckung ein Zeichen der Unterwürfigkeit unter menschliche Gewalt ist, V. 10. Ebenbild Gottes (Gen 1<sup>26</sup>f.) ist ein Mann als solcher (ἀνὴρ), insofern er, den Charakter Adam's tragend, die Herrschaft über die Erde hat. Andere Merkmale des göttlichen Ebenbildes gehören nach dem Zusammenhange nicht hieher, auch die kirchlichen Bestimmungen nicht. Zugleich ist er Gottes Glorie, insofern er eben als das Ebenbild Gottes thatsächlich in seiner Erscheinung als Mann die Herrschermajestät Gottes menschlich darstellt. Rück. nach Aelteren meint, δόξα solle hier דמות Gen 1<sup>26</sup> wiedergeben, wie auch Num 12<sup>8</sup>. Ps 17<sup>15</sup> המנה bei den LXX durch δόξα gegeben sei. Aber hätte Paulus דמות ausdrücken wollen,



so würde ihm gewiss auch aus der so wichtigen und allbekannten Stelle Gen 1<sup>26</sup> das Wort der LXX *δμοιωσις* zu Gebote gestanden haben. *Δόξα* entspricht einfach dem Hebr. כבוד. Als Gottes Ebenbild und *δόξα* bezeichnet P. nur den Mann; denn auch nach der Schöpfungsordnung ist nur dem Manne die Herrschaft verliehen. Die Frau hat hiernach dem ganzen Zusammenhange gemäss nur als *δόξα ἀνδρός* zu erscheinen, da sie nicht die Trägerin einer eigenen selbständigen Herrlichkeit, einer *ἰδία δόξα* ist, sondern die Majestät des Mannes, welche mittelbar und abgeleiteter Weise auf sie übergeht, in ihr sich darstellt. Treffend vergleicht Grot. den Mond als „lumen minus sole“. Die ausschliessliche Beziehung auf den ordo conjugalis als das Moment, welches den Begriff der *δόξα*, die beim Manne: *θεοῦ*, beim Weibe: *ἀνδρός* ist, bestimmt (Meyer), ist zu enge. Richtig betont Hofm. den Begriff des „Menschentums“, welches im Manne ursprünglich verwirklicht, im Weibe aber zu einer von da her abgeleiteten Verwirklichung gekommen sei. Für die Verhältnissbestimmung leitet den Ap. Gen 2<sup>17.24</sup>. — *ἐκὼν* lässt Paulus bei der Frau weg, nicht weil er der Frau das göttliche Ebenbild absprechen will, auch nicht im richtigen Gefühle, dass es zur Geschlechtsverschiedenheit unpassend und dass bei der untergeordneten Stellung der Frau in der Ehe zu viel damit gesagt wäre (de Wette, Meyer, Godet), sondern weil von dem göttlichen Ebenbilde nicht im allgemeinen, sondern in bestimmter Beziehung auf die Würdestellung des Mannes gesprochen wird. — V. 8. Daraus ergibt sich die natürliche Unterordnung (Gen 2<sup>18</sup>): *denn nicht ist vorhanden Mann aus Weib* etc., sondern das Daseinsverhältniss beider ist umgekehrt. — V. 9. *γὰρ* ist dem *γάρ* V. 8 untergeordnet: *denn auch nicht geschaffen ward ein Mann um des Weibes willen, sondern umgekehrt*. Im Hinblick auf Gen 2<sup>18</sup> lässt P. nicht wieder *ἐκ*, sondern *διὰ* eintreten, das aber nach der Bekanntheit der Geschichte auch über die Richtigkeit des *ἐκ* keinen Zweifel lässt. In *καὶ γὰρ* gehört *καὶ* (welches den Begriff von *auch* schon ausdrückt, Hartung I 135) zu *οὐκ ἐκτίσθη*. Schon mit der Schöpfung des ersten Paares hat das bestehende genetische Verhältniss beider Geschlechter V. 8 angehoben.

11<sup>10</sup>. *Διὰ τοῦτο*) nämlich weil das durch die Schöpfungsordnung gesetzte Verhältniss der Frau zum Manne so ist, wie V. 7—9 angegeben. — *ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφ.*) *eine Gewalt*, d. h. das Zeichen einer Gewalt (nach dem Contexte: der männlichen Gewalt, unter der sie steht) *auf dem Haupte haben*. P. meint eine Kopfbedeckung, insofern eine solche nämlich

etwas bedeutet \*). So Chrys. \*\*), Theodoret, Oecum., Theophyl. und die meisten Aelteren und Neueren, auch Godet, Edwards, Schmiedel. Dass *ἐξουσία* ein Zeichen fremder Gewalt bedeutet, wodurch ja der Ausdruck nur seine bestimmte Beziehung hat, nicht aber in sein Gegentheil verkehrt wird (Einwand Hofm.), rechtfertigt sich ebenso aus dem Zusammenhange, wie Diod. Sic. 1, 47 in den Worten *ἔχουσιν τρεῖς βασιλείας ἐπὶ τῆς κερ.* der Context zweifellos macht, dass *βασ.* Symbole eigener Herrschaft (Diademe) bezeichne. Vgl. auch den Schmuck ägyptischer Priester, der als Symbol der Wahrheit *ἀλήθεια* hiess, Diod. Sic. 1, 48. 77. Ael. V. H. 14, 34 \*\*\*). Die Symbolik übrigens, welche hier P. der weiblichen Verschleierung in den Versammlungen zueignet, findet in dem Altertume keine directen Analogien (s. dieselben b. Baur ThJ 1852 571f.); man darf sie daher dem Ap. selbst zuschreiben, so uralt auch die Sache selbst, das verschleierte Erscheinen der verheiratheten Frauen, in der hebräischen Anstandssitte war (Ewald Altert. 269f.). — *διὰ τοὺς ἀγγέλους*) wird von Wassenbergh, Baur, Schmiedel für eine Glosse ge-

\*) Luthers Glosse: „Das ist der Schleier oder Decke, dabei man merke, dass sie unter des Mannes Macht sei, Gen 3 16.

\*\*) *Ἄρα τὸ καλύπτεσθαι ὑποταγῆς καὶ ἐξουσίας.* Und zu V. 7 sagt er: wie der Mann zum Zeichen seiner *ἀρχή* unverhüllt beten müsste, so sei für die Frau ein Frevel *τὸ μὴ ἔχειν τὰ σύμβολα τῆς ὑποταγῆς.*

\*\*\*). Unter den überaus zahlreichen abweichenden Deutungen seien noch folgende erwähnt: *ἐξουσία* heisse unmittelbar ein Schleier (Michael., Schulz). Hitzig (ThJ 1854. 129f.): das Wort sei juden-griechisch und aus *ἐξ Ἰσού* entstanden, da der Schleier zwei vorne und hinten im Gleichgewichte überhängende Hälften gehabt habe. Allein jede derartige Umdeutung scheitert daran, dass *ἐξουσία* *Macht* ein so höchst gangbares Wort ist, in diesem seinem Wortsinne auch hier treffend passt, als Name eines Schleiers aber gänzlich ohne Spur oder Analogie im Griechischen wäre. Andere nehmen an, *ἐξουσ.* sei hier nicht Gewaltszeichen, sondern Gewalt selbst. So auf verschiedene Weise Aeltere b. Wolf, neuerlich Everling S. 38: „eine Macht die das Weib selbst (gegen lüsterne Engel) ausübt“. Aber nach V. 9 hat das Weib für sich selbst gerade keine Macht und soll deswegen den Schleier tragen. Auch Hofmann verwirft die symbolische Deutung von *ἐξουσία* und findet nur in der Oertlichkeit des Ausdrucks *ἐπὶ κεφαλῆς* das uneigentliche Moment (die ganz andersartige Vorstellung von Stellen wie Act 186 vergleichend); der Gedanke sei: das Weib müsse eine Gewalt auf oder über dem Haupte haben, weil sie einer solchen untergeben sein müsse. So wäre also die männliche Macht gemeint, die sie auf sich haben müsse. Aber um dieses Allgemeine und Selbstverständliche handelt sich's gar nicht, sondern um die Verschleierung, zu welcher sie verbunden sei. Die versuchten Conjecturen (*ἐξουβία* = *exuviae*, *ἐξιοῦσα* etc.) sind willkürlich.

halten, wozu auch Neand. geneigt war. Würde es ein neues Moment in die Reihe der Gründe einführen, so dürfte es allerdings als eine spätere wohlgesinnte Erweiterung, ähnlich wie καὶ νηστείᾳ 7<sup>5</sup>, zu beurtheilen sein; denn es handelt sich hier nicht mehr um Vervollständigung der Beweise, sondern um die Feststellung des Ergebnisses. Nimmt man aber in Betracht, dass nach jüdischer Vorstellung, die sich hier mit hellenischen Ideen berührt (Heinrici I<sup>317</sup>), die Engel Vermittler der Welschöpfung und Leitung sind, und dass P. dieselbe in Bezug auf die mosaische Gesetzgebung sich aneignet (Gal 3<sup>19</sup>), so ist die Erwähnung dem Zusammenhange gemäss dahin zu verstehen: „die Rücksicht auf die Schöpfungsordnung (V. 8. 9), deren Hüter die Engel sind, macht es der Frau zur Pflicht, ihr Haupt zu verhüllen“. (v. Hengel 181f.). Unter Annahme dieser Erklärung ist διὰ τ. ἁγγ. nicht formula obsecrandi (Aeltere mit Berufung auf Jes 6<sup>2</sup>); auch kann διὰ c. Acc. die Engel nicht als Beispiel demüthiger Unterordnung der Frauen einführen (Edwards). Es fügt auch nicht zu dem innern Motive (διὰ τοῦτο) ein äusseres: *um der Engel willen*, um bei ihnen keine Missbilligung zu erregen (τοὺς ἁγγέλους αἰδέσθῃτι, Chrys.), wie Meyer mit Berufung auf Erasm. Paraphr. erklärt: „Quodsi mulier eo venit impudentiae, ut testes hominum oculos non vereatur, saltem ob angelos testes, qui vestris conventibus intersunt, caput operiat“. Meyer fügt hinzu: Dass die heiligen Engel bei den gottesdienstlichen Versammlungen gegenwärtig seien, ist eine Idee, welche P. aus dem Judentume (LXX Ps 138<sup>1</sup>. Tob 12<sup>12f</sup>. Buxt. Synag. 15. S. 306. Grot. z. St. Eisenm. Entdeckt. Judent. II. 393) beibehalten und, der dienstlichen Bestimmung Hebr 1<sup>14</sup> entsprechend, aber ohne jüdische Ausspinnungen, zu einem Bestandtheile seiner christlichen Vorstellung gemacht hat. Ob er aber speciell die Schutzengel (Act 12<sup>15</sup>. Mt 18<sup>10</sup>) gemeint habe (Hieron., August. De trin. 12, 7, Theodoret), bleibe zweifelhaft, da er sich nirgends sonst über dieselben äussert. Dafür erklärt sich jetzt Godet mit Berufung auf 4<sup>9</sup> (?), Lk 15<sup>7. 10</sup>. Eph 3<sup>10</sup>. I Tim 5<sup>21</sup>. Auch eine Beziehung auf Gen 6<sup>1—4</sup> (schon Justin. Apol. I 5<sup>21</sup>. Tert. De virg. vel. 7. 17. Hilgenfeld, Hofm.) liegt fern \*), denn sie schiebt dem Ap. den Ge-

---

\*) Auch Holsten deutet so und gewinnt damit den Grund, den V. als Glosse auszuschneiden. Dies scheint berechtigt, falls so erklärt werden müsste; denn gerade die mit jüdischen Ueberlieferungen zusammenstimmenden patristischen Deutungen legten eine derartige Glossirung nahe. Vgl. die reichen Nachweise bei Everling 32f. Die Hauptstelle, die er nach Bretschneider für seine Ansicht anführt,

danken an die Möglichkeit eines unzünftigen Verkehrs mit den überirdischen Dienern Gottes unter, für deren Behauptung eben diese dunkle Stelle der einzige Anhalt wäre. Und sollte nicht dann mindestens, um verworrene Phantasiebilder nach dem Muster von Henoch 5f. auszuschliessen, διὰ τὰ δαιμόνια (10 20. Vgl. II 11 15) erwartet werden müssen? Auch die sonstigen Deutungen auf fromme Männer (Clem. al.), oder christliche Propheten (Beza), oder die Gemeindevorsteher (Ambros.), oder Brautwerber (Lightf., Hor.), oder feindliche Kundschafter (Flatt) sind Verlegenheitsauskünfte, die hineininterpretirt wurden, ebenso die Conjecturen διὰ τοὺς ἀγγελοὺς (homines gregales, i. e. licentiores), διὰ τὰς ἀγέλας (propter greges scil. juvenum), διὰ τῆς ἀγγελίας (während der Predigt).

11 11. 12. Vorbeugung einer falschen Consequenz (πλήν, *verum, praeterquam*, nur hier in d. Korbr.), die aus V. 8. 9 u. V. 3 gezogen werden konnte. Die Unterordnung der Frau, die in ihrer Tracht zur Erscheinung kommt, verkürzt sie nicht in ihrer christlichen Würde. *Doch ist weder Weib ohne Mann, noch Mann ohne Weib in Christo*, es findet zwischen beiden in der christlichen Lebenssphäre (ἐν κυρίῳ) ein solches Verhältniss statt, dass weder das Weib vom Manne gesondert, d. i. ausser Gemeinschaftsverband mit ihm und auf eigene Hand dasteht, noch umgekehrt. Sie sind als christliche Ehegatten (vgl. V. 3) zu gegenseitiger, einander ergänzender Zusammengehörigkeit vereinigt; kein Theil ist eine Sonderperson für sich. So giebt ἐν κυρίῳ dem hier ausgesagten Verhältnisse die specifische Bestimmtheit, in welcher es statt finde. Ausserhalb Christi, in einer profanen Ehe dieser Welt, verhielte sich's nicht so. Wollte man mit Rückert, Hofm. ἐν κυρίῳ als Prädicatbestimmung nehmen: *weder das Weib steht in Verbindung mit Christo ohne den Mann, noch umgekehrt*, so käme dies auf die Deutung des Grot. hinaus: „Dominus neque viros exclusis feminis, neque feminas exclusis viris redemit“, oder auf den Sinn Hofm., dass in einer christlichen Ehe das Verhältniss zum Herrn ein gemeinschaftliches beider Theile sei, — Gedanken, die keine Erläuterung zu V. 8. 9 brächten und selbstverständlich und unwesentlich wären.

11 12. Das Verhältniss entspricht der göttlichen Ordnung. — ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρ. sc. ἐστὶ, nämlich in Hinsicht der

---

Test. XII Patr. Ruben 5 (133), zeigt allerdings, wie ganz anders hier die Frage orientirt ist. Sie fordert von den Männern, den Frauen und Töchtern das Schmücken von Haupt und Angesicht zu verbieten, weil sie so die Wächterengel vor der Sündfluth bethört hätten. P. fordert aber gerade das Gegentheil solcher Koketterie.

ersten Entstehung. V. 8. — ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυν.) in Hinsicht der Fortpflanzung. ἐκ bezeichnet das unmittelbare Ausgegangen sein nach der als bekannt vorausgesetzten Schöpfungsgeschichte des Weibes Gen 2 21 f.; διὰ die Vermittelung auf dem Wege der Geburt; alle Männer sind γεννητοὶ γυναικῶν Mt 11 11. Gal 4 4. Darum ermöglicht und bedingt, unbeschadet der von Gott gewollten Unterordnung, das Weib die Existenz des Mannes. Beim zweiten Gliede konnte P. wieder ἐκ setzen (Mt 1 16. Gal 4 4), aber er wollte die Verschiedenheit der ersten und der fortgesetzten Schöpfung bezeichnen. Und um die Heiligkeit der sittlichen Verpflichtung dieser genetischen Zusammengehörigkeit fühlen zu lassen, setzt er hinzu: τὰ δὲ πάντα ἐκ τ. Θεοῦ: *das Sämmtliche aber, was hier in Rede steht* (vir, mulier et alterius utrius mutua ab altero dependentia, Beng.), *ist aus Gott*, von Gott herrührend und geordnet. Zu ἐκ 8 6. II 5 18. Rom 11 36. Der Ursprung aller Wesen und Ordnungen von Gott fordert für alle grundsätzlich die Anerkennung einer gleichen Beziehung auf Gott. Aber Gott ist eben ein Gott der Ordnung; daher 14 40 \*).

11 13—15. Appell an den natürlichen Tact: *Ist es geziemend — urtheilet darüber in euerem eigenen Innern, — dass ein Weib unverhüllt Gebete thue? lehrt euch auch nicht (οὐδέ) die Natur selbst das Gegentheil? — ἐν ὑμῶν αὐτοῖς* ohne alle äussere Beeinflussung; vgl. 10 15. — *πρέπον* decens. Eph 5 3. ITim 2 10. Zur Construction Buttman 239. τῷ Θεῷ an sich überflüssig, aber emphatisch zugesetzt, um die Unziemlichkeit der Unverhülltheit des betenden Weibes desto tiefer fühlen zu lassen. — *φύσις* Das Gefühl für das Schickliche gründet sich auf das Wesen des Menschen. *φύσις* geht über *πρέπον* hinaus und bezeichnet nicht bloss das natürliche Verhältniss des Urtheils und Gefühls zur Sache, den von Natur inwohnenden Sinn für das Schickliche (Meyer), auch nicht die geschlechtliche Beschaffenheit der Frau (Godet),

---

\*) Schmiedel in seiner isolirenden Methode erschliesst aus V. 3, Christus sei „alles Ernstes“ nur als Haupt des männlichen Geschlechts gedacht, dieses allein nach V. 7 εἰκὼν Θεοῦ, soweit stehe der Ap. unter dem Einfluss der jüdischen Theologie. Diese Behauptung veranlasst ihn weiter, ἐν κυρίῳ V. 11 für eigentlich überflüssig zu erklären. Aber V. 11. 12 beweist, dass P., wenn er die von Gott gewollte Unterordnung des Weibes unter den Mann mit Benutzung von Gen 2 18 f. 12 6 f. darlegt, nicht daran denkt, die Gottebenbildlichkeit des Weibes und dessen unmittelbare Zugehörigkeit zu Christus zu leugnen. Und wie sehr er die volle Gleichberechtigung von Mann und Weib trotz der Unterordnung des Weibes auch praktisch gelten lassen will, geht aus 7 1—7 hervor. Vgl. die Anm. S. 324 f.



sondern es ist die Naturordnung, *πραγμάτων αὐτῶν ἡ ἀλήθεια*, die schöpfungsmässige Ordnung der Dinge (Hofmann), im Unterschiede von Unterricht, Kunst und positivem Gesetz (Catene 211), Rom 126. 27. 214. In dieser Richtung ist *φύσις* seit Plato (z. B. 484 B: τὸ τῆς φύσεως δίκαιον) geläufig und durch die Stoiker ein viel angewandter Begriff geworden, der mit *συνείδησις* sich berührt. Arr.-Epikt. II 11, 3: καὶ ὅτι δεῖ ποιῆσαι καὶ ὅτι οὐ δεῖ ποιῆσαι, τίς οὐκ ἔχων ἔμφυτον λόγον ἐλλήλυθεν; Heinrici I 320 f. Die Natur lehrt, wenn der Mensch naturam sequitur ducem, dass dem Unterschiede der Geschlechter in der Tracht Rechnung zu tragen sei. Es ist daher überflüssig, anzunehmen, ὅτι hänge gar nicht von διδάσκει ab, sondern bringe die Begründung der Frage, wobei διδάσκει seinen Inhalt aus der ersten Vershälfte zu ergänzen fordern würde. — Ueber die mannichfachen Versuche Aelterer, *φύσις* zu bestimmen, s. Polus u. Wolf. — αὐτῇ) unabhängig von allen anderen Unterweisungen. — Ueber die Sache selbst (κόμην δὲ ἔχειν καὶ εὐκόμον εἶναι γυναικώτερόν ἐστι, Eustath. ad Il. γ. S. 288) s. Perizon ad Ael. V. H. 9, 4. Wetstein. In alten hellenischen Zeiten war das reiche, wohlgepflegte Haupthaar eine Zierde des freien Mannes (Herm. Privataltert. § 23, 13f.). Vgl. auch II Sam 14 25f. In der Kirche wurde das κομοτροφεῖν durch Concilien und Päpste den Klerikern wiederholt und streng untersagt. Decretal. lib. 3. tit. I. cap. 4. 5. 7\*). — ὅτι ἡ κόμη ἀντὶ περιβ. δέδ.) Grund, weshalb das lange Haar einem Weibe zur Zierde gereiche: weil es statt eines Schleiers gegeben ist, die Stelle eines Schleiers zu vertreten, gleichsam ein natürlicher Schleier zu sein. Damit aber ist nicht etwas Ueberflüssiges (Holsten), sondern das Decorum des hier besprochenen Schleiertragens ausgesagt. Denn ist die κόμη eine Ehre für die Frau, weil sie statt Schleiers gegeben ist, so muss ihr auch der Schleier selbst eine Ehre sein, die Verweigerung des Schleiers aber bei ihrem Beten schimpflich. „Naturae debet respondere voluntas“, Beng. Philo Leg. spec. § 10: τὸ ἐπίκρανον τὸ τῆς αἰδοῦς σύμβολον. — περιβόλαιον Umwurf, Hülle (Schleusn. Thes. IV. 289), hat hier seine besondere Beziehung auf den Schleier (καλύπτρα, κόλυμμα) im Zusammenhange.

1116. Der Gegenstand ist erledigt. Nun noch eine Ab-

\*) Wenn aber die Tonsur Symbol des geistlichen Lebens im Gegensatz gegen weltliche Eitelkeit sein soll (Walter Kirchenr. § 212), so entspricht dies der Anschauung des Ap. keineswegs. Ihm ist das lange Haupthaar eine Unehre des Mannes, weil er es als Zeichen menschlicher Unterwürfigkeit betrachtet.

weisung alles Streitens über denselben, die um so nöthiger ist, als die Angelegenheit als Frage der Sitte verschiedenen Urtheilen Raum gab. — *δοκεῖ*) Zu wenig sagt die Vulg.: *si quis autem videtur contentiosus esse*. In *δοκεῖ* läge so eine gewisse Schonung, nach der man „*videri aliquid esse, quam vere esse dicere maluit*“, Fritzsche ad Matth. 129. de Wette. Winer <sup>7</sup> § 65, 7. S. 570. Aber man sieht keinen Grund, weshalb P. eine solche Feinheit des Ausdrucks gewählt haben sollte. Sollte gesagt sein: *wenn jemand streitsüchtig zu sein beliebt oder Lust und Trieb hat* (Luther, Grot., Rück., Holsten), so wäre ein der Wendung *δοκεῖ μοι* entsprechender Ausdruck zu erwarten. Am einfachsten und völlig wortgetreu ist wie 3<sup>18</sup>. 10<sup>12</sup> Mt 3<sup>9</sup> Phl 3<sup>4</sup> zu erklären: *wenn jemand sich bedünken lässt, wenn er gedenkt* u. s. w. — Zum unvollständigen Bedingungssatz vgl. Kühner <sup>2</sup> II § 577, 30. — *φιλόνεικος*) *rechthaberisch*. Plut. setzt *φιλονείκως* im Gegensatz zu *ἐλεγχτικῶς* (Mor. 832 C), *φιλικῶς*, *πιστικῶς* (Pelop. 8). — *ἡμεῖς τοιαύτην* etc.) declarativ. Winer <sup>7</sup> § 66, 1 S. 575. — *ἡμεῖς*) *ich und die mir Gleichgesinnten*. — *τοιαύτ. συνήθ.*) *eine solche Gewohnheit*. Dies wird entweder auf die gerügte Unverhülltheit der Frauen bezogen (Hofm.), oder auf die Gewohnheit zu streiten (Rück., de Wette, Meyer). Aber der Ausdruck *συνήθεια* erscheint bedenklich. Denn Rechthaberei und Streitsucht als eine Gewohnheit zu bezeichnen, als den „leidigen Brauch“, den die Leser zur *ἔξις* hätten werden lassen, enthielte einen Vorwurf, der nach der vorhergehenden ruhigen Erwägung unverständlich wäre. Indem daher P. *sich und die Seinen* neben die *ἐκκλησίαι τοῦ Θεοῦ* stellt, constatirt er einerseits, dass bereits Ansätze zu einer Gemeindesitte vorhanden sind, und wahrt sich andererseits das Recht, dieselbe auszugestalten. Die Gemeinden, auf die er hier hinweist, sind alle, die diesen Namen an ihrem Orte verdienen, die also als Bestandtheile eines (idealen) Ganzen sich bewähren (10<sup>32</sup>). In ihnen hat die *φιλονεικία*, in der sich dieser oder jener (*τις*) gefallen mag, keine Stätte\*).

11<sup>17</sup>—34 \*\*). Rügen u. Vorschriften betreffs der

\*) Dass hier die Frage aufgeworfen werden konnte: „Soll P. sich wirklich nicht zu der wahren Gottesgemeinde gerechnet haben?“ (Baljon), giebt einen Massstab für den Grad von exegetischer Skrupelfängerei, in der die Jagd auf Interpolationen sich gefällt. Denn für interpolirt ist dieser V. in der That von mehreren holländischen Kritikern erklärt worden, der doch erst der ganzen Darlegung ihren Charakter wahrt.

\*\*) Zur Textkritik. V. 17. *παραγγέλλω οὐκ ἐπανῶν*, nach AC\*FG Minusk. Pesch. (?) Vulg. Aeth. Arm. Vulg. Ambrst. Aug. Pel.

Agapen. Nicht durch Anfragen veranlasst, wie das Vorige (V. 18). 1. Für die Christenbruderschaften war wie für die religiösen Genossenschaften die Feier eines gemeinsamen Mahles, an dem nur Gemeindeglieder Theil nehmen durften, der zusammenhaltende Mittelpunkt (S. 6. ZwTh 1877 I 120 f. Muratori Anecdota Graeca 1709 S. 214f.). Sie erhielten den charakteristischen Namen Agapen (Jud. 12. Ignat. ad Smyrn. 8: ἀγάπην ποιεῖν. 61<sup>20. 38</sup> S. Clem. Al. Tert. Apol. 39 *dilectio*; *charitas convivatur*; adv. Phys. 17: *agape* in *cacabis fervet*. Orig.). P. gebraucht diesen Namen nicht, aber was er darzulegen hat, zeigt, dass es der Idee der Feier entspricht. 2. Diese Feier hatte in der korinthischen Gemeinde den Charakter von Schmausereien angenommen, in denen die religiöse Bedeutung ganz zurückgetreten war (V. 20). Dazu lag der äussere Anstoss in der Art der Veranstaltung. Jeder brachte sein Theil zum Essen und Trinken mit (V. 21); das Mahl wurde also nicht aus der gemeinsamen Kasse bestritten, wie dies bei Cultvereinen meist der Fall war. So kam sowohl der Gegensatz von reich und arm, wie auch mannichfache Rücksichtslosigkeit zur Geltung (V. 21). 3. Demgegenüber zeigt P., was es mit dem *δεῖπνον κυριακόν* auf sich habe. In Anbetracht der Thatsache, dass die Gemeinde bei ihren Mahlen das Brod und den Wein, der die Weihe Jesu (10<sup>16</sup>)

Beda. παραγγέλλον οὐκ ἐπαινῶ (von Reiche vertheidigt, von Tisch. VIII aufgenommen) haben  $\aleph^c \text{DeEFgr.GKLP}$  deg Copt. Sah. Chrys. Theod. Sedul. Diese Zeugen sind überwiegend. Wie sehr aber die LA. schwankten, beweisen nicht allein die zahlreichen Correcturen, sondern insbesondere Dgr\*, Euthal. (παραγγέλλω οὐκ ἐπαινῶ) B. Syrsch. (παραγγέλλον οὐκ ἐπαινῶν). Holsten ist geneigt, auf Grund dieses Schwankens παραγγέλλω für späteren Einschub zu halten. Da οὐκ ἐπ. wie V. 2 der Hauptbegriff ist, sprechen auch innere Gründe für παραγγέλλον οὐκ ἐπαινῶ. — V. 21. προσλαμβάνει (A. 46 al.). Aenderung für προλαμβάνει, weil man das προ, prae, nicht verstand. — V. 22. ἐπαινέσω nach  $\aleph \text{ACDEKLP}$  Minusk., v. Vers. Chrys., Theodoret. Das Praes. ἐπαινῶ ist nach dem Vorherigen und Folgenden eingekommen. — V. 24. λάβετε, φάγετε nach εἶπε gegen entscheidende Zeugen. Aus Mt 26<sup>26</sup>. — κλώμενον fehlt bei  $\aleph^* \text{ABC}^* 17. 67^{**}$  Arm. Aeth. Theod. Cyr. Fulg. Bei D\* ist θρυπιόμενον, bei Copt. Sahid. Arm. Vulg. al. διδόμενον. Lauter Ergänzungen, daher mit Recht von den Kritikern getilgt. — V. 26. τοῦτο nach ποτήριον ist durch entscheidende Zeugen verurtheilt. Ebenso ist V. 27 τοῦτον hinter ἄριον späterer Zusatz. — V. 29 ἀναξίως fehlt bei  $\aleph^* \text{ABC} 17$ . Sahid. Aeth., und τοῦ κυρίου (nach σώμα) bei denselben u. einigen anderen Zeugen. Beides ist Glossen. Warum sollte es weggelassen worden sein? — V. 31. Statt γάρ hat δέ weit überwiegende Zeugen. Ersteres ist erklärende Aenderung. — V. 34. εἰ δέ statt εἰ ist durch die Zeugen entschieden verurtheilt.

darbot, von sonstiger Speise nicht unterschieden hatte (V. 29), erinnert er sie nach Vergegenwärtigung der schreienden Zustände (V. 18—22) an das was er ihnen über die Einsetzung des Herrenmahls als gemeinschaftliche Ueberlieferung mitgetheilt hat (V. 23—25) und zieht daraus die religiösen und sittlichen Consequenzen (V. 26—34). 4. Dass die Kor. das Abendmahl von der Agape nicht getrennt haben, aber der ganzen Feier die Bezeichnung Herrenmahl belassen haben, ergibt sich aus den Rügen des Ap. Es fragt sich, ob P. diese Verbindung beibehalten wissen (Schmiedel), oder an die Stelle der religiösen Schmauserei das Abendmahl setzen will, so dass, was bisher geeint war, zu trennen sei und so die Abendmahlsfeier alle Analogie mit Cultmahlen und Opferschmäusen verliere. Aus V. 22f. scheint letzteres zu folgen. Durch Wiedereinschärfung der Stiftungsworte Jesu stellt P. das *δεῖπνον κυριακόν* als etwas Neues und specifisch Christliches klar, das also auch nicht als eine Wiederholung des jüdischen Passamahls mit christlicher Zuthat anzusehen ist. Daher richten sich seine Forderungen (V. 26f.) darauf, dass die Darbietung von Brod und Wein beim *δεῖπνον κυριακόν* der Feier ihren Charakter gebe und als das entscheidende Moment bestimmt in der Feier hervortrete. Aber aus der Haltung der Rügen und Vorschriften geht allerdings nicht hervor, dass P. die Agape für sich verbieten will, wie das später die Kirche thun musste. Er lässt vielmehr diesen Punkt auf sich beruhen. Es folgt daraus, dass nach seiner Absicht kein Brudermahl ohne Erinnerung an die Abendmahlsstiftung gefeiert werden soll und daher alles, was der Agape den Charakter einer Schmauserei geben konnte, vermieden werden muss (V. 33. 34). Im Falle der Verbindung beider wird die Eucharistie der Agape nicht gefolgt sein (Schmiedel), sondern sie eingeleitet haben. Eben dadurch ist am besten die Weihe des ganzen und die Theilnahme aller (*ἀλλήλους ἐκδέχεσθε* V. 33, vgl. das Gegentheil V. 21) gesichert (Heinrici I 342f.). Aus dem *μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι* der Stiftungsworte übrigens (V. 25) ist über das Verhältniss von Agape und Eucharistie und die Anordnung der Feier selbst nichts zu erschliessen; denn V. 26 beweist, dass P. nicht den Verlauf, sondern die Absicht der Stiftung als für die Feier massgebend ansieht. Vgl. auch Spitta Zur Gesch. u. Litt. des Urchristent. I 248. 5. Dass die Einsetzung des Abendmahls keine innere Beziehung auf das Passamahl hat, folgt aus dem Fehlen jeder Rücksicht auf das Passalamme, das P. gelegentlich in anderer Orientirung erwähnt (5s), und auf das Passaritual. Andernfalls hätte sich für die Fassung der

Ueberlieferung anstatt der Erwähnung der Nacht, in der Jesus verrathen ward, die Formel: in der Nacht, da Jesus das letzte Passa ass, geradezu aufgedrängt. Vgl. zu 10 17 und die Einzelerkl.

11 17. Meyer, der παραγγέλλω — ἐπαινῶν liest, übersetzt: *Dieses aber* (was ich bislang von der Verhüllung der Frauen geschrieben habe) *verordne ich, indem ich nicht lobe* (d. h. indem ich den Tadel damit verbinde), *dass ihr*, u. s. w. Solcher Rückblick auf das Vorige ist zwar nicht durch τοῦτο verwehrt, wohl aber dadurch, dass vorher keine Vorschrift, sondern die Begründung des noch bestehenden, aber in Frage gestellten Brauchs gegeben ist. Daher enthalten V. 5 u. 10 auch nicht ein kategorisches Gebot der Verschleierung der Frauen, sondern die Einschärfung der Pflicht, verhüllten Hauptes zu beten, und den Hinweis auf die Consequenzen des entgegengesetzten Brauchs. — Nach der von Tisch. VIII aufgenommenen LA. hebt sich der neue Abschnitt scharf von dem eben beendigten ab. P. hat jetzt von Dingen zu reden, die jedes Lob ausschliessen. Daher sagt er, mit Rücksicht auf V. 2 den Satz formend: *Indem ich dies verordne* (was V. 26 f. folgt), *lobe ich nicht, weil* u. s. w. Hier wie V. 2 führt ὅτι den Grund ein. In demselben Sinne Rück., Hofm. Meyer hält entgegen, dass so τοῦτο παραγγέλλω(ν) viel zu früh käme. Aber wenn auch die bestimmten Vorschriften erst nach Darlegung der Missstände gegeben werden, so liegt doch nichts Verwirrendes darin, dass der Ap. gleich im Anfang bemerkbar macht, jetzt handle es sich eben um solche Vorschriften. Dazu zeigt die Haltung der ganzen Rede, wie erregt derselbe ist. — Mit Lachm. den neuen Abschnitt schon V. 16 zu beginnen, so dass sich φιλόνηκος auf die σχίσματα V. 18 bezöge, hat wider sich, dass παραγγέλλω im NT immer *praecipio* heisst (7 10. ITh 4 11. IITh 3 4. 6. 10. 12 al.), nicht *verkündigen*, in V. 16 aber keine Anordnung ausgesprochen ist. Auch würde man so eher παραγγείλας erwarten und für den vorherigen Abschnitt einen Abschluss vermissen, wie er bei einem Gegenstande des Decorums angezeigt erscheint. — ὅτι οὐκ εἰς τὸ κρεῖττον etc.) Euer Zusammenkommen ist der Art, dass es nicht besser, sondern schlechter mit euch (mit eurer christlichen Verfassung) wird. Dem entspricht V. 34: εἰς κρίμα συνέρχεσθαι.

11 18—22. Der zu rügende Thatbestand. Πρῶτον μὲν γὰρ) Der zweite Punkt wird gewöhnlich (z. B. von Holsten, Godet, Winer § 63, 1, 2, e. 536) in V. 20 f. gefunden, so dass P. hier zuerst die Spaltungen überhaupt, welche in den Versammlungen hervortraten, tadele, und dann V. 20 den Abend-



mahlsmissbrauch als Folge jener Spaltungen durch οὖν anknüpfe. Dagegen aber ist schon, dass er zu V. 18 weder Tadel noch Zurechtweisung hinzufügt, was er bei der Wichtigkeit des Missstandes nicht unterlassen haben würde, wenn er V. 18 als einen von V. 20. 21 verschiedenen Punkt gedacht hätte. Aber auch ἐπαινέσω ὑμᾶς; ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ V. 22, das sich auf οὐκ ἐπαινῶ V. 17 bezieht, beweist, dass er V. 18—22 nicht als zwei, sondern als eine Rüge zusammengefasst hat. οὖν V. 20 nimmt vielmehr die V. 18 angefangene und durch καὶ μέρος τι etc. unterbrochene erste Rüge wieder auf (s. z. 84). Der zweite Punkt, der durch πρῶτον vorbereitet ist, folgt auch nicht in der Schlussbemerkung V. 34b (Edwards); denn diese ist beiläufiger Art, sondern beginnt 121. Paulus rügt zweierlei Uebelstände bei den Versammlungen, 1) die Ausartung der Agapen (V. 18—34) und 2) die missbräuchliche Anwendung der Geistesgaben (C. 12—14). Ueber der Ausführung des ersten Punktes ist das πρῶτον μὲν ausser Acht gelassen, und statt dass demselben ein ἔπειτα δέ entsprechen sollte, geht P. nach Abhandlung des ersten Punktes ohne Rücksichtnahme auf jenes πρῶτον μὲν γάρ durch das weiterführende δέ 121 auf den zweiten Gegenstand über. Wie oft auch bei Classikern dem πρῶτον kein ἔπειτα und dergl. folgt, sondern der Gang der Rede anders wird, s. b. Maetzn. ad Antiph. 191. Bremi ad Lys. I 31. Vgl. z. Act 11 u. z. Rom 18. 32\*). — ἐν ἐκκλ.) Meyer: in einer Gemeindeversammlung, die wie ein örtlicher Bereich gedacht sei (Beng.: „vergit ad significationem loci“), in dem das συνέρχεσθαι durch die Ankommenden vor sich geht. Einfacher wird wegen des fehlenden Artikels ἐν ἐκκλ. als Qualitätsbestimmung von συνέρχεσθαι ἐπὶ τὸ αὐτό (V. 20) genommen: cum solemniter convenitis (Hofm., Holsten: als Gemeinde). Analog Didache 4: ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ. — Das Komma nach ἐκκλ. ist zu tilgen, da συνέρχ. etc. eine Bestimmung nicht zu ἀκούω, sondern zu σχίσματα etc. enthält. — ἀκούω) im Sinne von ἀκήκοα, die Fortdauer bezeichnend. Ast ad Plat. Leg. 9f. Bernhardt 370. — μέρος τι) zu einem Theile, theilweise, Thuk. 1, 23, 3. 2, 64, 2. 4, 30, 1. Isokr. 429 D. Alles zu glauben, was er von den Spaltungen bei ihren Zusammenkünften gehört hat, kann er nicht über sich gewinnen. Feine Aeusserung seiner noch besseren Meinung von den Lesern

\*) Zum Sinn Chrys.: οὐ λέγει ἀκούω μὴ κοινῇ ὑμᾶς συνδευπνεῖν. ἀκούω γὰρ κατ' ἰδίαν ὑμᾶς ἐστιᾶσθαι καὶ μὴ μετὰ τῶν πενήτων· ἀλλ' ὁ μάλιστα ἱκανὸν ἦν αὐτῶν διασεῖσαι τὴν διάνοιαν, τοῦτο τέθεικε τὸ τοῦ σχίσματος ὄνομα, ὃ καὶ τούτου ἦν αἴτιον.

(Meyer), vielleicht auch Ausdruck seiner Vorsicht, schwerlich jedoch Bemerkung der möglichen Unsicherheit seiner Quelle (Hofm., Holsten). — *δεῖ*) nach Gottes Willen. Es ist die „necessitas consequentiae“ (Melanth.); denn das nachherige *ἵνα* bezeichnet nach der teleologischen Anschauung des Ap. den von Gott geordneten Zweck (Mt 187), dass nämlich die Bewährten, die sich von dem Parteitreiben nicht haben hinreissen lassen, offenbar werden sollen. — *καὶ αἰρέσεις*) Für die Fassung der Aussage ist die Bestimmung des Verhältnisses von *σχίσματα* und *αἰρέσεις* entscheidend. Bezeichnen beide den gleichen Uebelstand, so enthält V. 19 ein mattes, ironisch zu nehmendes Zugeständniss: „es muss neben befriedigenden Gemeindeguständen auch Scheidungen geben“ (Schmiedel, ähnlich Meyer nach Aelteren). Werden die Begriffe geschieden, so schwanken die Erklärer darüber, ob *αἰρέσεις* etwas Schlimmeres besage (Rückert, Hofmann) oder nicht (Heinrici). Dass P. mit V. 19 ein neues Moment einführen will, beweist 1. das *καὶ* vor *αἰρέσεις*: „unter anderen Versuchungen auch Sondermeinungen“, 2. der Zwecksatz; denn für die *σχίσματα*, an deren Vorhandensein P. ungern glauben möchte, gilt das *δεῖ* nicht. Unzuträglich aber wäre es, wenn P. *αἰρέσεις* im späteren kirchlichen Sinne von *secta* nehmen wollte und somit das Schlimmere als höhere Nothwendigkeit hinstellte. Damit entschuldigte er die *σχίσματα* gewissermassen. Er meint daher: ich halte es nicht für ausgeschlossen, dass wirklich Spaltungen bei der Feier des Herrenmahles vorkommen, weil es im Wesen des Gemeindelebens liegt, dass Sondermeinungen hervortreten, die aber nicht der Keim für Spaltungen werden sollen, sondern Anlass zur Erprobung und Festigung. Die *αἰρέσεις* schliessen eine gemeinsame Bethätigung der Lebensbedingungen nicht aus, bringen aber die Erprobten zur Geltung \*). P. greift bei seiner Darlegung der Uebelstände nicht auf die 1<sup>10</sup> erwähnten *σχίσματα* zurück. Dort sind sie Symptom der *ἑριδες*, hier Symptom der Entartungen bei der Agapenfeier. Dass diese mit jenen Partheien nichts zu thun haben, beweist seine Einschränkung: *καὶ μέρος τι πιστεύω* \*\*).

\*) Clem. Strom. VII 15, 90. Zum Unterschiede von *σχίσμα* und *αἵρεσις* (*optio* auf Grund von *αἰρεῖσθαι*, von einer Wahl) s. z. 1, 10. P. spricht eine Beobachtung aus, die Cicero betreffs der griech. Phil. macht (Tusc. II 2): In ipsa enim Graecia philosophia tanto in honore nunquam fuisset, nisi doctissimorum contentionibus dissensionibusque viginisset.

\*\*) In der Aussage vermuthet Resch (Agrapha S. 173 f.) ein Herrenwort, das am „reinlichsten“ in Didache VI 5 hervortrete: *ὡς καὶ ὁ*

11 20. Angabe über die Art der *σχίσματα*. *Οὐν* wieder-aufnehmend: s. z. V. 18. — *ἐπὶ τὸ αὐτό*) an denselben Ort. Act 1 15. Clem. Cor. I 34. Barnab. 4 (Edwards). — *οὐκ ἔστι κυριακ. δεῖπν. φαγ.*) Meyer: *so findet nicht statt ein Herrnmahl essen*, d. h. so kann man kein Herrnmahl essen; das ist sittlich unmöglich, weil es so zugeht, wie dann V. 21 begründend angiebt. Zu *ἔστι* mit Infin. im Sinne von: *es ist möglich*, vgl. Ast Lex. Platon. I. 622. Polyb. I 12, 9. V 98, 4. Valck. ad Eur. Hippol. 1326. Aber es handelt sich darum, klar zu machen, dass das Herrnmahl, wie sie es halten, eben kein Herrnmahl ist. Daher besser Godet, Winer<sup>7</sup> § 44, 2. S. 301: *so heisst das nicht ein Herrnmahl halten, non contingit*. Ein solches Zusammenkommen ist nicht das was es sein soll. Der Ausdruck ist zwanglos. *Τοῦτο* zur Wiederaufnahme des vorhergehenden Genit. abs. ist nicht erforderlich. — *κυριακὸν δεῖπνον*) eine dem Herrn gehörige und ihm gemässe Mahlzeit (V. 27. 10<sup>21</sup>) im Gegensatz zum Privatmahl (*ἴδιον δεῖπνον*).

11 21. *Προλαμβάνει*) er nimmt seine eigene Mahlzeit (Gegensatz gegen *κυριακ. δεῖπν.*, vgl. Chrys.: *τὸ γὰρ κυριακὸν ἰδιωτικὸν ποιοῦσιν*) vorweg. Statt abzuwarten (V. 33), dass andere durch gemeinsame Austheilung daran Theil bekommen (Xen. Mem. III 14, 1), und dass sich das Mahl auf diese Weise zu einem *κυριακὸν δεῖπνον* gestalte, nimmt er seine mitgebrachte Portion gleich vorab für sich allein in Beschlag und trägt den Unterschied von arm und reich rücksichtslos in die Gemeindefeier. Der Ausdruck ist für den Sachverhalt sehr bezeichnend. — *ἐν τῷ φαγ.*) nicht *ad manducandum* (Vulg.), sondern *beim Essen, beim Halten des Mahls*. — *πεινᾷ*) weil er nämlich nichts oder so wenig mitzubringen hatte, dass er nicht satt werden kann, vom Vorrathe der Reichen aber nichts erhält. — *μεθύει*) nicht: *ist trunken*, was ein ungenauer Gegensatz von *πεινᾷ* wäre, der den Leser veranlassen sollte bei *πεινᾷ* und *μεθύει* zu dem einen Uebermasse auch das andere sich selbst hinzuzudenken (Meyer), sondern: *trinkt sich voll* (Grot.: plus satis bibit). Gen 43<sup>34</sup>. Hagg 1 6 u. ö. S. auch Joh 2 10. — Wie bei solcher Lieblosigkeit *σχίσματα*

---

*κύριος καὶ σωτὴρ ἡμῶν ἔφη ὅτι ἔσονται αἵρέσεις καὶ σχίσματα*. Vgl. Justin. Dial. 35 S. 253 B. Clem. Hom. XVI 21. Aber dann wäre doch bei einer so frappirenden Sentenz eine Andeutung der Herkunft naturgemäss (vgl. 9 10). Und eben das Charakteristische derselben (*δεῖ — ἔνα*) fehlt in den Parallelen ebenso wie Mt 24 5 (Anger Synops. 195) und wird von Resch sehr gekünstelt aus Clem. Al. Strom. VII 15, 90 herangebracht.

hervortreten mussten, wird deutlich, wenn man sich — wozu die Mahlbilder der Katakomben den Anhalt geben — gegenwärtigt, dass die Gemeinde sich an einzelnen Tischen zu je neun bis zwölf Tischgenossen versammelte.

11<sup>22</sup>. In lebhaften Fragen deckt P. das Ungehörige und Unwürdige dieses Verfahrens auf. Hunger und Durst zu stillen, war nicht der Zweck der Feier, sondern Erbauung und Pflege der Brüderlichkeit. — *μὴ γὰρ οἰκίας* etc.) *γὰρ* ist conclusiv: (Mt 27<sup>23</sup>. Joh 9<sup>30</sup>. Act 19<sup>35</sup> und Winer <sup>7</sup> § 53, 8. S. 416): *so fehlt's euch doch nicht an Häusern?* Der Sinn des Befremdens (Hartung I <sup>478</sup>) liegt in der Frage, nicht in *γὰρ*. — *ἢ τῆς ἐκκλησίας* — *ἔχοντας*) zweite Gegenfrage, welche zweitheilig ist: *oder* aber findet der Fall bei euch statt, dass ihr Leute seid, deren Sache es ist a) überhaupt die Gemeinde Gottes zu verachten (was ihr dadurch beweiset, dass ihr sie nicht werth haltet, euer Essen und Trinken gemeinschaftlich zu machen), und b) Beschämung zu verursachen den Armen? Im ersten Gliede hat *τῆς ἐκκλ. τ. θεοῦ* (*θεοῦ*, dignitas ecclesiae, Bengel, vgl. V. 16) den Hauptnachdruck, im zweiten *καταισχύνετε*. — Ueber *οὐκ ἔχειν*, *ohne Habe sein, arm sein*, s. Wetst. ad II 8<sup>13</sup>, vgl. *οἱ ἔχοντες divites*: Ast ad Plat. Leg. 5 172. *μὴ* beim Particip. mit Artikel, weil die Gattung bezeichnet wird (Bäuml. Partik. 296). Auch vom Standpunkte des hellenischen *ἔρανος* ist solche Engherzigkeit verwerflich; vgl. Aristoph. Acharn. 570 Schol.: *ἔθος εἶχον τέλεσμά τι εἰς τὸ κοινὸν διδόναι, ὅπερ οἱ μὴ διδόντες καὶ ὅτιμοι ἐνομίζοντο καὶ μετὰ βίας ἀπηγοῦντο* (Edwards). — *τί ὑμῖν εἶπω* etc.) *was soll ich euch sagen? werde ich Lob euch ertheilen? in diesem Punkte lobe ich nicht* (Holsten, Godet). Diese Verbindung des *ἐν τούτῳ* lässt dasselbe im Rückblicke auf V. 17 mit angemessenerem Nachdruck hervortreten, als wenn es zum Vorhergehenden gezogen wird (Lachm., Hofm., Heinr. nach Cod. u. Vers.). In anderen Punkten hat er sie schon belobt, V. 2. Die überlegsame Umständlichkeit der Rede und ihr Resultat musste die Leser selbst fühlen lassen, wie sehr sie hier das Gegentheil des Lobes verdienten. Zur *δεινότης* des Ganzen vgl. Valck.

11<sup>23—25</sup>. Der aus dem Wesen der Stiftung folgende Grund für jenes *ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ*. Mit grossem Nachdrucke stellt das *ἐγώ* „den Gegensatz zwischen der Auffassung der Gemeinde und der des P. in den Vordergrund“ (Haupt). *Denn ich meines Theils habe Folgendes über die Stiftung des Herrenmahls von Christo her überkommen, was ich euch auch überliefert habe.* Zur Würdigung der Wiederholung der Einsetzungsworte ist nicht ausser Acht zu lassen, dass P. nicht

die Absicht hat, eine Lehre vom Abendmahl zu geben, sondern dass er die Unzulässigkeit der bei den Agapen eingerissenen Missbräuche durch Erinnerung an die Art und Absicht der Stiftung des Herrnmahls einschärfen will (10 15). Daher theilt er den Kor. nicht etwas Neues mit, sondern wiederholt ihnen Bekanntes, indem er es zugleich nach seiner Bedeutung vergegenwärtigt (analog 15 1f.). — *παρέλαβον* — *παρέδωκα*) Der Aor. weist auf die Zeit der Kundwerdung an den Apostel, das Perf. auf die fortwirken sollende Uebermittlung an die Gemeinde. Beide Worte werden technisch wie *accipere* und *tradere* von der Zueignung religiöser Wahrheiten, die als Gabe gewürdigt werden sollen, gebraucht. Sap 14 15. Heinrici I 331. — *ἀπὸ τοῦ κυρίου*) Hätte P. *παρὰ τ. κ.* geschrieben, so würde dies das unmittelbare Ueberkommenhaben von Christo bezeichnen (Gal 1 12. ITh 2 13. 41. IITim 3 14. Act 10 22. Joh 6 45. 8 40. 10 18): *ἀπὸ τ. κ.* aber heisst: *vom Herrn her, von Seiten des Herrn*, so dass es unbestimmt bleibt, ob das Verhältniss mittelbar (so gewöhnlich auch Gal 3 2. Kol 3 24) oder unmittelbar (wie Kol 1 7. IJoh 1 5. IIIJoh 7) zu denken sei\*). Da aber *ἀπό* mit Absicht gewählt ist (wegen *παραλαμβάνειν* lag *παρὰ* näher), so ist anzunehmen, dass er einen Empfang meint, der zwar von Christo als Urheber ausgegangen, aber durch Vermittelung ihm zugekommen ist. Diese Vermittelung ist nicht als Offenbarungsunterricht des *κύριος* zu denken (Rückert, Godet). Handelt es sich doch hier um die Kunde von einem historischen Vorgang, dessen Heilskraft vermöge der Offenbarung erkannt wird, dessen Verlauf im einzelnen aber in derselben Weise Eigentum der Gemeinde wurde, in der Worte und Thaten Christi überhaupt erhalten blieben. Nicht in der Form der Mittheilung, sondern in der unmittelbaren Gewissheit über Inhalt, Art und Zweck des Mitgetheilten liegt es begründet, dass P. mit nachdrucksvoller Voranstellung des *ἐγώ* sich in apostolischem Selbstgefühl als Bürgen hinstellt für die unbedingte Autorität dessen, was er nunmehr im Gegensatz zu den korinthischen Missbräuchen auszuführen hat. Mit Rücksicht auf diese Selbstgewissheit ist der Ausdruck ge-

\*) Haupt (Ueber die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte, 1895, S. 10) versteht *παρέλ. ἀπὸ τ. κυρ.* im Sinne von: „am Herrn habe ich es erfahren“. Doch ist der sprachliche Nachweis fraglich, denn *ἀπό* steht bei Verbis des Lernens und Erfahrens im Sinne der Gemässheit oder der Art, in der die Thätigkeit sich vollzieht, wohl bei Sachen und Erlebnissen (Hebr 5 8. Mk 13 28), aber nicht bei Personen; denn Gal 3 2 hat *ἀπό* doch wohl die übliche Bedeutung „von euch“.



wählt. Die nachdrückliche Hervorhebung seines ἐγώ, so wie der Singul. παρέλαβον wäre irreführend, wenn P. nicht sich als persönlichen Bürgen der überlieferten Wahrheit, kraft deren er παραγγέλλει (V. 17), hinstellen wollte; daher giebt er auch V. 26f. eine authentische Erklärung über die Bedeutung und die Wirkungen des Sacraments, nachdem er die Einsetzung desselben gemäss der Ueberlieferung, die auf den Herrn zurückgeht, vergegenwärtigt hat. — ὅτι) *dass*, wie 15a, nicht *denn* (Luther, Hofmann, Haupt), wobei das, was P. übernommen und überliefert habe, trotz der Wichtigkeit des Gegenstandes, unangeführt bliebe. Die Wiederholung des Subjects ὁ κύριος erklärt sich ebenso wie die Hinzufügung von Ἰησοῦς aus dem feierlichen Nachdrucke, mit dem die heilige Ueberlieferung der Gemeinde wieder eingeschärft wird. Aehnlich 14—9. — ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδετο (das beschreibende Imperfect., Kühner II § 386 3): *in der Nacht, in der sein Ueberliefertwerden vor sich ging*, ist dem korinthischen Leichtsinne bei den Agapen gegenüber ein tief ernstes und ergreifendes Moment. Die Präposition ist vor dem Relat. nicht wiederholt. Xen. Mem. 2, 1, 32 und dazu Kühner, Plat. Phaed. 76D und dazu Heind. u. Stallb. — ἄρτον) *ein Brod* (Brodkuchen), welches auf dem Tische lag. Wäre Brod, das als integrierender Bestandtheil des letzten gemeinsamen Mahls anzusehen ist, gemeint, so stände der Artikel. Erst durch die Weihe Jesu erhält das Brod eine besondere Bedeutung.

11 24. Τοῦτό μού ἐστι τὸ σῶμα) *dies ist mein* (von mir der) *Leib*. Der Nachdruck liegt nicht auf dem enklitischen μού, sondern auf τὸ σῶμα. τοῦτο *dies gebrochene und geweihte* (εὐχαριστήσας) *Brod da. ἐστὶ*) vgl 10 4. Es drückt immer eine Gleichung aus. Ob dieselbe absolut oder relativ, eigentlich (Mt 27 46. Hebr 7 2) oder bildlich (Mt 5 13. 14. 16. 18. Joh 10 7) zu nehmen ist, entscheidet der Zusammenhang. Hier ist ἐστὶ die Copula des symbolischen Seins; sonst wäre die ausgesagte Identität des Subjects und Prädicats für den Redenden wie für die Angeredeten eine unvollziehbare Vorstellung. Der Leib des Herrn war noch lebendig, und die der Brechung des Brodes entsprechende Tödtung stand erst noch bevor. H. Schultz Zur Lehre v. h. Abendmahl (1885) 97f. — τὸ ὑπὲρ ὑμῶν) Zu ergänzen ist ἔν: *welcher euch zum Heile ist*, nämlich dadurch, dass er gebrochen (getödtet) wird \*).

\*) Diese Näherbestimmung des absoluten τὸ ὑπὲρ ὑμ. sc. ὅν ist aus dem vorherigen ἐκλάσε zu entnehmen, daher κλώμενον (διδόμενον, θρυπτόμενον) eine richtige Glosse ist, die den Gedanken ausdrückt, welcher der Handlung des Brechens zu Grunde liegt. Diese stille

Damit ist gesagt, dass der Leib, insofern er und sein Erleben für uns Heilsbedeutung hat, im gebrochenen Brode uns dargeboten wird. — *τοῦτο ποιεῖτε*) nämlich das, was ich jetzt thue, das mit einem Dankgebete verbundene Brechen des Brodes nicht nur, sondern auch, wie die Handlung selbst der stille Commentar dieses *τοῦτο* ward, das Austheilen der Brodstücke und das Essen derselben. Es gilt nicht bloss die Erinnerung an einen geschichtlichen Vorgang, sondern die Vergegenwärtigung und Aneignung einer Heilsthatsache, vgl. V. 26. — *εἰς τ. ἐμ. ἀνάμν.*) zur Erinnerung an mich, setzt die künftige leibliche Abwesenheit voraus; Lk 22<sup>19</sup>.

1125. *Ῥσαύτ. κ. τ. ποτ.*) sc. *ἔλαβε καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς* (letzteres ist aus *ἔλασε* zu nehmen) V. 23. 24. — *τὸ ποτήριον*) den vor ihm stehenden Becher. Mit dem vorhergehenden Mahle ist der Becher nicht in Verbindung gesetzt. Das *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* besagt vielmehr, dass der Becher unabhängig davon nach Abschluss desselben von Jesus dargeboten ward. Daher nicht „der letzte Becher des Mahls“ (7. Aufl.). — *διαθήκη*) Anordnung, Stiftung, Bund. *καινή* im Gegensatze zu *παλαιά* δ. II 3<sup>14</sup>. — *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* kann mit *ποτήριον* oder mit *διαθήκη* verbunden werden. Im ersten Falle: *der Kelch stellt vermittelt meines Bluts den neuen Bund dar* (Meyer), im zweiten: *der Kelch ist der in meinem Blute gestiftete Bund* (de Wette, Hofmann). Die letztere Beziehung scheint durch den Parallelismus von V. 24 gefordert, wo *ὑπὲρ ἡμῶν* dem *ἐν τῷ ἐμῷ αἵμ.* sachlich entspricht, und wird auch durch Lk 22<sup>20</sup> bestätigt. Die Stellung von *ἐστί* spricht nicht dagegen (Jak 2<sup>17</sup> und zum fehlenden Artikel I 10<sup>18</sup>). Damit ist der Sinn der Stiftung bestimmter umschrieben wie in der Form des Mk und Mt (vgl. Anm. nach V. 34). Der Becher an sich kann kein Bund sein, aber insofern er einen geweihten Inhalt hat, dargereicht und getrunken wird, kommt ihm diese Bedeutung zu, woher er als *ποτήριον τῆς εὐλογίας* ὃ *εὐλογοῦμεν* bezeichnet wurde (10<sup>16. 17</sup>). Für diese Bedeutung aber ist die Versöhnung durch den Tod Jesu die nothwendige Prämisse. Mit jeder Wegdeutung des

Sprache der lebendigen Plastik ist der tiefen Ergriffenheit des Momentes angemessen genug, und man hat weder die Lesart mit *κλώμενον* als innerlich wahrscheinlich (Kahn's Dogmat. I. 616) zu betrachten, noch die Lesart ohne *κλώμ.* als „vaga et frigida“ (Reiche Comm. crit.) zu bezeichnen, auch die Weglassung des Wortes nicht aus Joh 19<sup>36f.</sup> zu erklären (Hofm.). Wenn Hofm. aber bei *κλώμ.* nur an das gewaltsame Biegen und Verrenken denkt, wie das Wort von Gefolterten (s. Wetst.) und bei Aerzten gebraucht wird, so hätte hiervon eben schon das Brechen des Brodes abhalten sollen.

Opfertodes ist der Ueberlieferung vom Abendmahl der geschichtliche Boden entzogen. Es vergegenwärtigt eben in zwei getrennten symbolischen Handlungen den Vorgang des Opfers. Jedoch an „verklärtes Blut“ zu denken, ist dadurch verwehrt, dass das Blut vergossen, also nicht erhalten wird. H. Schultz a. a. O. 132f. Durch *διαθήκη ἐν τῷ ἑμῷ αἵμ.* ist dem auf Christi Versöhnungstod gegründeten Bund als dem neuen eine antithetische Beziehung zu der alttestamentlichen Bundstiftung und dem Bundesopfer gegeben (Exod 24<sup>1—8</sup>). Zur Idee des neuen Bundes im AT vgl. Jer 31<sup>31</sup>. — *τοῦτο ποιεῖτε*) wie V. 24 zu fassen. Unzutreffend Hofmann: P. betone diese zweckliche Bestimmung so nachdrücklich, weil sie mit der korinthischen Art des Mahls unverträglich erscheine. Der Ap. hat hier die Absicht, in einfacher Objectivität die heiligen Worte zu berichten, von denen die Stiftung getragen war. Was er den Korinthern gegenüber zu betonen hat, folgt erst V. 26f. — *ὁσάκις ἂν πίν.*) diesem Berichte eigentümlich: *so oft irgend (quotiescunque, Kühner<sup>2</sup> II § 398, 1. 2, vgl. Beng.) ihr ihn trinket. τοῦτο τὸ ποτήρ.* als Object von *πίν.* ergiebt der Zusammenhang, ohne dass es durch ein Pronom. (*αὐτό*) zu vertreten gewesen wäre. Krüger § 60, 7. Jesus will also hiernach, dass sie zu seinem Gedächtniss jedesmal, wenn sie bei seinem Mahle den Kelch trinken, mit demselben so verfahren, wie jetzt damit geschah. Nach Hofm. sollen die Worte heissen: so oft ihr zu einem Gastmahl (*ἡδυνή*) beisammen seid. Wie kann das durch das bloss *πίνετε* gesagt sein? Und ein Trinkmahl war's ja gar nicht, sondern ein regelmässiges *δεῖπνον* (V. 25). — *ἂν* ist hinter *ὁσάκις* gestellt, „quia in hac voce maximum sententiae pondus positum est“, Kühner ad Xen. Mem. 1, 6, 16 \*).

\*) Holsten findet in dieser Relation einen bereits von dem Stifter beabsichtigten Gegensatz gegen das jüdische Passamahl, welchen dann die Fassung des Matthäus im Interesse eines „judaistisch gewordenen Judenchristentums“ verwischt hätte (dagegen vgl. Godet II 169). Wie wenig diese Meinung den Umständen und dem Zwecke der Einsetzung des Abendmahls sich fügt, bedarf keiner Ausführung. Der entscheidende exegetische Grund aber hierfür wird in der Wortstellung *τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* gesucht. Die artikulierte nähere Bestimmung setze den Leib in Gegensatz zu einem anderen Leibe, der nicht „für euch“, sondern „für andere“ gegeben werde, dem Leib des Passalamms. Dagegen belehrt Kühner II § 463, 3 A, dass in Verbindungen wie die vorliegende der Ton auf dem Substantiv und nicht auf dem hinzutretenden Attributiv liegt. Der Leib allein ist hier in Gegensatz zu „Gegenständen derselben Gattung“ gesetzt. Wie selbständig und positiv die Stiftung gedacht ist, ergiebt sich ferner aus dem *ὁσάκις* und ihrer Charakteristik V. 27. Vgl. auch zu 1016.

11<sup>26</sup>. P. geht zur Erläuterung der Stiftung über und giebt V. 27—34 die daraus folgenden Verhaltensmassregeln. Dass der Ap. hier nicht mehr Worte Jesu (Ewald) geben will \*), beweist theils das Unpassende eines solchen ὅστερον πρότερον im Ausdrucke an sich (zumal nach V. 23), theils die Anknüpfung mit γάρ, welche der Stimmung und Unmittelbarkeit der Stiftungsworte weniger entspricht. — καταγγέλλετε Indicativ (Meyer, Godet), nicht Imperativ. Für Letzteres beruft sich Holsten auf ἄχρισ οὐ ἔλθῃ. Es sei unlogisch, eine Wesensbestimmung zeitlich beschränkt zu denken; daher enthalten die Worte „eine Erläuterung, die zugleich eine Vorschrift sei“ für die würdige Feier. Aber dieser logische Widerspruch ist nicht vorhanden, wenn bei der Einschränkung der thatsächlichen Bedeutung der Feier, die in dem καταγγέλλειν sich kund giebt, zugleich daran erinnert wird, dass sie allein für die Zeit vor der Vollendung ein wesentlicher Bestandtheil des christlichen Lebens bleibt. Daher leitet γάρ nicht eine weitere Begründung von οὐκ ἐπαίνῳ V. 22 ein (Hofm.), da der Inhalt von V. 26 vielmehr im logischen Verhältniss der Folge zu dem vorherigen Stiftungsberichte steht. Das γάρ ist deshalb (vgl. z. V. 22) in conclusivem Sinne zu fassen und geht auf den ganzen Stiftungsbericht zurück: *so geschieht es denn bei diesem Sachverhalte der Stiftung, dass ihr, so oft ihr u. s. w.* — τὸν ἄρτον τοῦτον) *das nach dieser Stiftung Christi verordnete Brod; τὸ ποτήριον) den in Rede stehenden Kelch, den Abendmahlskelch.* — καταγγέλλετε) *so verkündiget ihr den Tod des Herrn, d. h. ihr sprecht es feierlich dabei aus, dass Christus für euch gestorben sei.* Dieses καταγγέλλειν ist ein thatsächliches, weil das Mahl selbst, recht verstanden, ein Bekenntniss ist. Meyer denkt an ein nur mündliches Bekenntnis, das dann einen liturgischen Charakter gehabt haben müsste, ohne über die Art desselben etwas bestimmen zu können. Aber P. will doch sagen, was sie thun, wenn sie das Abendmahl feiern. Auch so gefasst ist καταγγέλλειν ein wirkliches Verkündigen, das nicht im Gegensatz zum factischen Kundgeben steht und deshalb nicht uneigentlich und mit poetischer Freiheit gebraucht ist. Richtig hat schon die Pesch. καταγγ. als Indicativ gefasst, was Grot. u. m. nicht in annuntiare debetis hätten verwandeln sollen. ἄχρισ οὐ ἔλθῃ) *bis er gekommen*

\*) Auch in d. Constit. ap. 8. 12, 16 werden sie Jesus in den Mund gelegt, mit der Aenderung aber: τὸν θάνατον τὸν ἑμὸν καταγγέλλετε, ἄχρισ ἂν ἔλθῃ. Die Didache c. 9. 10 giebt ein Formular für die Feier.

sein wird. Die Nähe der Parusie war dem Ap. gewiss, daher ihm die künftigen Geschlechter nicht vorgeschwebt haben können; aber die Anwendung seiner Worte auf sie ist geschichtlich nothwendig und richtig. — ἄχρις steht ohne ἂν (Beispiele b. Lobeck Phryn. 15f.), weil der Eintritt der Parusie als ganz gewiss, nicht durch etwa hindernde Möglichkeiten bedingt, gedacht ist (Herm. part. ἂν S. 109f.). Auch Gal 4 19 denkt sich P. in der Inständigkeit seiner Liebe einen so gewissen Erfolg. Meyer fügt hinzu: Nach der Parusie ist der Herr selbst wieder da. Theodoret: μετὰ γὰρ δὴ τὴν αὐτοῦ παρουσίαν οὐκέτι χρεῖα τῶν συμβόλων τοῦ σώματος, αὐτοῦ φαινομένου τοῦ σώματος· διὰ τοῦτο εἶπεν· ἄχρις οὗ ἔλθῃ. Dann ist das Mahl mit ihm ein neues (Mt 26 29); bis dahin aber schweigt jene Verkündigung nicht, — wie musste das beständig die ernste Verantwortlichkeit unwürdiger Feier gegenwärtig erhalten (s. V. 27)! So knüpft P. an das καταγγέλλειν der Feiernden die Furcht und das Zittern des Maranatha 16 22.

11 27. Die Folgerungen aus dem καταγγέλλειν, und zwar V. 27—32 in Bezug auf die Eucharistie in's besondere, V. 33. 34 für die Agapen überhaupt. — Die Beziehung von ὥστε ist bündig und sachgemäss genug, um nicht ein weiteres Zurückgehen (auf alles von V. 20 an Gesagte) zu fordern (gegen Rückert), — ἢ πίνῃ) ἢ steht nicht für καί \*), sondern der Sinn ist: *es mag jemand das eine oder das andere unwürdig genießen, so ist er schuldig*; weder beim Brode noch beim Weine soll ein unwürdiger Genuss statt finden. Es ist von einer zwiefachen möglichen Versündigung die Rede, da Brod und Wein nacheinander genossen werden. Die Verschuldung aber des einen oder des anderen unwürdigen Genusses war die nämliche und ganze; daher im Nachsatze nicht wieder ἢ. Katholiken (s. Estius u. Corn. a Lap.) stützen mit ἢ ihre communio sub una (specie). Aber von einer „Versagung des Kelchs“ ist keine Rede. Vgl. Calov. — τοῦ κυρίου) wie κυριακόν V. 20. 10 21. — ἀναξίως) auf eine unwürdige, d. i. dem Wesen der Feier (10 16) und ihrem Zwecke (V. 24f.) sittlich unangemessene Weise. Das Gegentheil I Th 2 12: ἀξίως τοῦ Θεοῦ. Vom Standpunkt der altkathol. Sacramentslehre ist es folgerecht, das ἀναξίως auf die Ungetauften

---

\*) Auf diesen Irrtum ist auch die Lesart καί (bei AD Minusk. Vers. u. Vätern), die Fritzsche ad Rom. III 191 u. Rück. billigen, zurückzuführen. Sie wurde durch V. 26 dargeboten und durch das folgende καί unterstützt, ist aber nicht nothwendig, da die Vorstellung wechselt.



(ἀνύητοι) zu beziehen, die den Katechumenat noch nicht vollendet hatten (Const. apost. VII 25. Didache IX 5). P. bestimmt das ἀναξίως nicht näher; daher, und weil ein unwürdiger Genuss in concreten Fällen sehr vielfach statt finden kann, die verschiedenen Bestimmungen der Ausleger \*). — ἔνοχος ἔσται etc.) ἔνοχος obstrictus, verhaftet, mit Dativ und Genetiv. Der Genet. bezeichnet entweder die Strafe (Mt 26<sup>66</sup>. Hebr 2<sup>15</sup> u. dazu Bleek) oder die Sache, woran sich jemand vergangen hat (Jak 2<sup>10</sup>). So hier: *er wird* — von dem Momente an, da er es thut — *schuldverhaftet sein dem Leibe und dem Blute Christi*, d. h. crimini et poenae corporis et sanguinis Christi violati obnoxius erit. (Analog ἔνοχος νόμοις Plat. Leg. IX 869 B. E.). Dies geschieht, weil die Verkündigung des Herntodes beim Genusse des Brodes und des Kelches eine sittliche Verfassung voraussetzt, welche diesem heiligsten Erinnerungsmahle entsprechend sein muss; durch deren Gegentheil wird daher der heilige Leib und das heilige Blut, deren Gemeinschaft jener Genuss ist, gemissbraucht und entweiht. Wer, wenn er den Tod des Herrn verkündigen soll, also handelt, stellt sich denen gleich, die den Sohn Gottes kreuzigten (Hebr 6<sup>6</sup>), par facit, quasi Christum trucidaret (Grot.). Er versündigt sich an dem lebendigen Christus,

\*) Theophyl. (nach Chrys.) ὡς περιορῶντας τοὺς πένητας; Theodor.: P. treffe damit die Herrschstüchtigen in Korinth, den Hurer und auch die Götzenopfer-Esser, generell genommen aber alle, die mit bösem Gewissen das Sacrament empfangen; Luther: würdig sei, „der den Glauben hat an diese Worte: für euch u. s. w.“; Grot.: „qui hoc actu curat, quae sua sunt, non quae Domini“; Beng.: „qui se non probant“; Flatt: nicht mit dankbarer Erinnerung an den Tod Jesu, nicht mit Ehrfurcht gegen ihn, nicht mit Liebe gegen andere; so im wesentlichen auch Rück.; Billr.: mit Beleidigung gegen die Brüder; Olsh.: zunächst sei die Lieblosigkeit, das Richten über andere gemeint, worin aber der Gedanke liege: die Unbussfertigkeit macht den unwürdigen Abendmahlsgenossen; Kahnis: „Unglaube, welcher im Abendmahl einen höheren Gehalt nicht anerkennt“. Jedenfalls ist der Mangel an stets gegenwärtigem, lebendig wirksamem Glauben an die Versöhnung, welche durch Christi Tod geschehen ist, die Quelle der verschiedenen sittlichen Unwürdigkeiten, in denen der Genuss des Mahls vollzogen werden kann, wie das auch bei der korinthischen Herabsetzung desselben zu einem Ess- und Trinkmahl (und dabei bleibt Hofm. zur Erklärung des ἀναξίως stehen) der Fall war. Je inniger und kräftiger dieser Glaube, desto weniger kann der Genuss, durch welchen man in Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute des Herrn zu treten und dadurch sein Gedächtniss zu feiern sich bewusst ist, in sittlich unwürdiger Weise vor sich gehen. Richtig sagt zwar Beng.: „alia est indignitas edentis, alia esus“; aber letztere in ihren verschiedenen sittlichen Gestaltungen ist die nothwendige Folge der ersteren.

indem er die Symbole seiner Gegenwart nicht als das, was sie sind, würdigt, V. 29 (gegen Meyer). Eine zu weite Ausdehnung wird jedoch dieser in der Sache liegenden Betrachtungsweise gegeben, wenn man mit Ebrard (Dogma v. Abendm. I 126) behaupten wollte: der Mensch durch seine Sünden sei mit Ursache des Todes Jesu: genieße er nun unwürdig, so blieben nicht nur seine übrigen Sünden unvergeben, sondern es komme auch noch die neue Schuld hinzu, dass er Christum mit an's Kreuz gebracht habe (welche Schuld dem würdig Genießenden wie jede andere Sünde vergeben werde). Das wäre ja keine neue Schuld, sondern das Bleiben der alten. Allein so hätte, ohne missverständlich sich auszudrücken (vgl. Joh 3<sup>36</sup>. 941), der Ap. nicht ἐνοχ. ἔσται, sondern ἐνοχ. μένει oder μενεῖ schreiben müssen.

11<sup>28</sup>. Δέ) weiterführend: *Um aber diese Schuld sich nicht zuzuziehen, prüfe man sich selbst u. s. w.*“, untersuche man seine Stimmung und sittliche Verfassung (τὴν διάνοιαν ἑαυτοῦ, Theodor. Mopsv.), ob man nicht etwa unwürdig genießen werde \*); vgl. διακρίνειν V. 31. — καὶ οὕτως) und so und sodann, nachdem man sich geprüft hat. Rom 11<sup>26</sup>. Dem Leser, der nicht auf Spitzfindigkeiten ausgeht, versteht sich dabei von selbst, dass der Fall, wenn das Ergebniss der Selbstprüfung auf Unwürdigkeit lautet, nicht mit eingeschlossen ist. — ἀνθρωπος) wie 41 synonym mit ἕλαστος.

11<sup>29</sup>. Da ἀναξίως unächt ist, so könnte ὁ ἐσθίων κ. πίνων absolut gefasst werden: *der Esser und Trinker*, der das Abendmahl, wie dies in Korinth wirklich geschah V. 22. 34, zu Schmausen und Trinken macht. Dies Meyers frühere Fassung, bei der dann μὴ διακρίνων: „weil er nicht“ u. s. w. zu nehmen wäre (Rom 4<sup>19</sup>). Aber nach V. 28, dessen ἐσθίειν κ. πίνειν hier wieder ausgedrückt wird, ist textgemäss: *der das Brod Essende und den Becher Trinkende isst und trinkt ein Richturtheil sich selbst, wenn er nicht* u. s. w., so dass mithin μὴ διακρίνων etc. das Prädicat bedingend, nicht aber Modalitätsbestimmung des Subjects ist. Der Ap. hätte bloss schreiben können: κρίμα γὰρ ἑαυτῷ ἐσθίει κ. πίνει, μὴ διακρ. τ. σ.; aber die umständliche Wiederbezeichnung des Subjects durch ὁ γὰρ ἐσθίων κ. πίνων hat etwas Feierliches, das Wagniss fühlbar machend, welches darin liegt, wenn man zum Essen und Trinken schreitet. — κρίμα ἑαυτῷ etc.) concreter Ausdruck (II 2<sup>16</sup>) des Gedankens: *er zieht sich selbst*

\*) Die Beichte ist ein dieser Vorschrift des Ap. dienendes Institut der Kirche, wobei die Absolution vergewissert, dass man nicht unwürdig esse und trinke.

durch sein Essen und Trinken Richturtheil zu. Diese Wirkungskraft beruht in dem *ἐνοχος ἔσται* etc. V. 27. Dass *κρίμα* ein strafendes ist, liegt im Zusammenhang (Rom 22. 3s. 132. Gal 510). Das artikellose Wort aber bezeichnet nicht die ewige Verdammung, sondern Strafurtheil überhaupt, ohne abgrenzende Bestimmung. V. 30 u. 31 lehrt, dass Paulus zunächst an zeitliche Strafe als Vergeltung des unwürdigen Abendmahlsgenusses gedacht hat, und dass ihm dieselbe als von Gott angewandtes Züchtigungsmittel zur Abwendung der ewigen Verdammung erschien. Zum Dativ incomm. *ἐαντῷ* vgl. Rom 132. — *μὴ διακρίνων τὸ σῶμα*) wenn er nicht beurtheilt (Vulg., Chrys., Theophyl., Meyer) den Leib, d. i. den Leib κατ' ἐξοχήν, das heilige σῶμα, mit dem er durch diesen Genuss in Gemeinschaft tritt und auf das er daher die sorgfältigste, dessen Heiligkeit und Heilsamkeit zum vollen tiefen Bewusstsein bringende Beurtheilung richten sollte (1429. Mt 163). Chrys.: *μὴ ἐξετάζων, μὴ ἐννοῶν, ὡς χρεὶ, τὸ μέγεθος τῶν προκειμένων, μὴ λογιζόμενος τὸν ὄγκον τῆς δωρεᾶς*. Diese Fassung, bei der dem Urtheilen ein sehr prägnanter Sinn gegeben wird, sollte der gewöhnlichen, die *διακρ.* mit *unterscheiden* übersetzt, nicht so scharf als üblich entgegengestellt werden. Beruht doch jedes Urtheilen auf entscheiden und unterscheiden; indem man auf den Leib Christi jene Beurtheilung richtet, unterscheidet man ihn von jedem anderen Leibe. So erklärt Ewald, Kahnis al.: *wenn er den Leib Christi nicht von gemeiner Speise unterscheidet* \*). Hierbei wird entweder der Leib Christi als dasjenige, womit man durch den Genuss des Symbols in Gemeinschaft tritt, oder als in, mit und unter dem Brode (lutherische Kirchenlehre), oder als durch die Verwandlung des Brodes (katholische Lehre) genossen gedacht. — Zu *διακρίνειν* LXX Sach 37, wo es mit *διαφυλάσσειν* parallel gebraucht wird. Es ist dem *δοκιμάζειν* (V. 28) gleichwerthig, denn es handelt sich nicht um einen äusserlichen Act, sondern um Bezeugung der gläubigen Gesinnung. — *κρίμα* steht mit *διακρίνειν* in Paronomasie. — Zu τὸ σῶμα noch καὶ τὸ αἷμα zuzusetzen, war nicht nothwendig, weil das σῶμα eben durch sein Blutvergiessen den Tod erlitten hat; vgl. V. 26, auch 1017. Die Zweiheit der Elemente hat in der gleichen Symbolik beider ihre Bedeutung: ausserhalb der Symbolik wäre sie ungereimt, da die Getrenntheit beider nicht objectiv sein kann.

1130. Nachweis zu jenem *κρίμα ἐαντῷ* — *πίνει* aus der

\*) Luther's Glosse: „Der Christus Leichnam handelt und damit umgeht, als achtet er's nicht mehr denn andere Speise“.

gegenwärtigen eigenen Erfahrung der Korinther. — P. wusste, dass damals viele Krankheits- und nicht wenig Todesfälle (*κοιμῶνται*) unter ihnen waren, und er erkannte darin eine göttliche Strafverfügung für den unwürdigen Genuss des Abendmahls. A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II 138. Die Erklärung von ethischer Schwäche und Erstorbenheit (Valck. al.) ist eingedeutet. P. beurtheilt das Uebel als Strafe, weil er es in Zusammenhang setzt mit bestimmten Auf-lehnungen, vgl. 10<sup>5.9.</sup> Eine andere Betrachtungsweise hält Joh 92. Lk 13<sup>2—5</sup> offen. — *κοιμῶνται*) *dormiunt*, d. h. sind todt. Dieselbe euphemistische Bezeichnung 15<sup>18.</sup> Sonst steht im NT Perf. oder Aor., doch ITh 4<sup>13</sup> das Part. Praes. *κοιμωμένων* (Westc.-Hort). — Ein bestimmter begrifflicher Unterschied von *ἀσθενεῖς* und *ἄρρωστοι* ist nicht nachzuweisen. Beides ist krankhafte Kraftlosigkeit.

11<sup>31. 32.</sup> *Wenn wir hingegen uns selbst beurtheilten* (und so unterschieden, was an uns dem würdigen Genusse förderlich ist und was ihm entgegensteht), *so würden wir kein Urtheil empfangen* (kein Strafurtheil, V. 29); *indem wir aber ein Urtheil empfangen* (factisch, durch zeitliches Leiden), *werden wir vom Herrn* (von Gott) *gezüchtigt* (erziehungsweise gestraft), *damit wir nicht mit der Welt* (zusammt dem widerchristlichen Theile der Menschheit) *verurtheilt werden*, nämlich beim jüngsten Gericht. Beachte das Oxymoron: *διεκρ. κριν. κατακριθ.*, der Wechselbeziehung von *κρίμα* und *διακρίνων* V. 29 entsprechend. Beide Stellen haben, ihrem inneren Zusammenhange angemessen (der mit *διὰ τοῦτο* V. 30 und mit *δέ* V. 31 deutlich genug markirt ist) die gleichartige Alliteration. — Ueber die göttliche Züchtigung, welche innerhalb der göttlichen Erlösungsthätigkeit liegt (10<sup>13.</sup> Hebr 12<sup>6.</sup> Tit 2<sup>12,</sup> auch I Tim 1<sup>20.</sup> II Tim 2<sup>25</sup>), vgl. J. Müller von d. Sünde <sup>5</sup> I 339f. Das griechische Sprichwort *παθήματα μάθηματα*, in christlicher Umbiegung: *nocumenta documenta* (*voluntatis divinae*). — Die erste Person giebt mildernd dem Satze die Form eines allgemeinen, nicht bloss für die korinthischen Verhältnisse, sondern überhaupt gültigen. Der unwirkliche Bedingungssatz weist aber auf den thatsächlich vorhandenen und zu rügenden sittlichen Mangel.

11<sup>33.</sup> Das zweite *ὥστε* (vgl. V. 27). — *ἀδελφοί μου*) „perterrefactos rursum hac blanda compellatione solatur“, Grot. — *ἀλλήλ. ἐκδέχασθε*) *wartet auf einander* (*invicem expectate*, Vulg.), 16<sup>11,</sup> so dass keiner sein *ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει*. Diese Schlussermahnung entspricht der Rüge, mit der angefangen war V. 21, und deshalb ist es grundlos, von dieser Fassung abzugehen. Theophyl.: *δεικνύων, ὅτι κοινά*

εἰσι τὰ ἐκεῖσε εἰσφερόμενα, καὶ δεῖ ἀναμένειν τὴν κοινὴν συνέλευσιν. Andere: *nehmet euch einander auf*, nämlich *convivio*, Gegensatz des Verachtens und des Zurückweisens der Theilhabung anderer an dem, was man selbst zu bieten hat. So Rück., Hofm. al. nach Mosh. Allein ἐκδέχεσθε (16<sup>11</sup>) heisst im NT immer *expectare* (Polyb. 20, 4, 5. 3, 45, 6. Apollod. 1, 9, 27, Plutarch. u. a.), obwohl im Classischen wie in d. LXX u. Apokr. die Bedeutung *excipere* weit häufiger ist. P. würde diesen Sinn durch das blossе δέχεσθαι oder durch προσλαμβάνεσθαι (Rom 14<sup>1</sup>) ausgedrückt haben.

11<sup>34</sup>. Den Hunger zu stillen ist das eigene Haus der rechte Ort. Die Agapen sollen nicht Mahlzeiten zu solchem sinnlichen Behufe sein; sie haben eine höhere Bestimmung. Vgl. V. 22. — τὰ δὲ λοιπά) was nämlich in dem Abschnitt V. 17—34 noch nicht angeordnet ist. Es ist auf das die Liebesmähler Betreffende zu beziehen, und zwar nicht auf Dogmatisches, sondern, wie schon das Wort διατάσσεσθαι zeigt, auf äussere Ordnung und Einrichtung 7<sup>17</sup>. 9<sup>14</sup>. 16<sup>1</sup>. Gal 3<sup>19</sup>. Tit 1<sup>5</sup>. Die Stelle ist von den Katholiken mit Unrecht für die Tradition benutzt, denn es handelt sich nicht um Aufrichtung einer Sonderautorität. Die Ankündigung in Verbindung mit V. 17 (παράγγελλειν) zeigt übrigens, wie sicher sich der Ap. in Ausübung seiner Autorität fühlt. — ὥς ἄν) *so wie irgend ich gekommen sein werde*, im zeitlichen Sinne = *simulatque*. V. 26. 4<sup>5</sup>. Phil 2<sup>23</sup>. Hartung II 289. Die Wendung setzt die Absicht eines baldigen Kommens voraus. 4<sup>18</sup> zeigt, dass P. mit seinem Kommen gezögert hat. So ist der Boden zubereitet für Unterstellungen, wie sie II 1<sup>15</sup> berücksichtigt werden.

Anmerkung. 1. Aus dem Verlauf der Darlegung erhellt, dass dem Ap. die Absicht fern liegt, eine Lehre vom Abendmahl aufzustellen (vgl. z. V. 23); er will vielmehr durch Wiedereinschärfung des Vorgangs der Stiftung eine angemessene Gemeindefeier zur Gewissenssache machen. Dabei tritt, wie 10<sup>17</sup>, der Bezug der Stiftung zu den Heilsthatsachen hervor. Sie ist nicht blossе Ceremonie, nicht blossе Symbol, sondern eine Wiederholung der Veranstaltung Christi zum Genusse seiner lebendigen Gegenwart. So versteht sie der Apostel, indem er das Charakteristische der Feier in die Verkündigung des Herrentodes verlegt (V. 26). Die paradoxe Zusammenstellung von θάνατος und κύριος zeigt, dass der Tod, insofern er ein Erleiden des Herrn ist, den Gott um unserer Rechtfertigung willen erweckt hat (Rom 4<sup>25</sup>), in dem Essen und Trinken vergegenwärtigt wird. Dieser Tod ist ein Opfertod (ὕπὲρ ὑμῶν), der seinen Antitypus im atl. Bundesopfer hat (διαθήκη). Insofern ist das Abendmahl ein Opfer-



mahl, in welchem die Erledigung aller cultischen Opfer besiegelt und gefeiert wird (Röm 3.25. Hebr 7.27. 9.12. 10.10). Denn hier handelt es sich nicht um den rituellen Act der Tödtung des Leibes, des Blutansprengens und des Genusses von Opferfleisch, also nicht um eine Wiederholung des Opfers Christi, sondern um das Erleben des Theilhabens an seinem durch sein Opfer erworbenen Leben. Die Verkündigung des Herrentodes ist daher nach Massgabe der Stiftung ein Innwerden dessen, was der Herr that (*εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*) und eine Vergewisserung seiner Wiederkunft, die sein Werk zur Vollendung bringen wird (*ἄχρως οὐ ἐλθῇ*). So fasst P. alle von ihm in Erinnerung gebrachten Momente der Stiftung in der Beziehung auf Jesu Heilstod zusammen. 2. Die Ueberlieferung der Stiftungsworte ist im NT vierfach gegeben, und zwar in Fassungen, die in den entscheidenden Worten zusammentreffen, in den näheren Bestimmungen aber abweichen (Mt 26.26—29. Mk 14.22—25. Lk 22.15—20 u. u. St.). Nach den alexandrinischen Majuskeln steht Lk dem Bericht des P. zugleich am fernsten und am nächsten, aber in der unter der Führung der alexandrinischen Zeugen dargebotenen Lesung ist wahrscheinlich der Lktext von P. her interpolirt. In Lk 22.19. 20 nämlich fehlen die mit der Ueberlieferung des P. zusammenstimmenden Worte *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* bis *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον* in Da ff<sup>2</sup> it. Damit gehen auch be Syr zusammen, die aber V. 17. 18 nach 19a stellen. Syr. cu fügt ausserdem V. 19 *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* (ohne *διδόμενον*), *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* in Uebereinstimmung mit P. hinzu. Dass die in D fehlenden Worte später eingefügt sind, liegt deshalb nahe, weil die Darbietung des Kelchs V. 17 und die Einsetzung des Bundeskelchs V. 20 sich kreuzen. Auch die fast wörtliche Uebereinstimmung mit P. erklärt sich am leichtesten als Ergänzung des Lktextes seitens eines schriftkundigen Abschreibers. Ist dies richtig, so bietet Lk (nach D etc.) eine unabhängige und eigentümliche Ueberlieferung, deren Beziehung auf den Tod Jesu gesichert ist (V. 18. 19), die aber keine Einsetzung eines stiftungsmässig zu wiederholenden Mahls enthält. Dass sie jedoch auch von Lk in diesem Sinne verstanden ist, beweisen die Nachrichten der Act über das Brodbrechen (24.2. 46. 20.7. 11; an letzterer Stelle leitet das Brodbrechen die erbauliche Ansprache ein). 3. Vergleicht man die Ueberlieferung des Mt u. Mk mit der des P., so zeigt sich, dass die beiden ersten einander nahestehen, ohne sich zu decken, dass P. für sich geht, dass aber alle bei der Brodbrechung als feststehende Worte: *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου* darbringen (nur die Stellung von *μου* wechselt), und bei dem Wein als feststehend die Gleichsetzung desselben mit dem vergossenen Blute und die Beziehung auf die neue Bundstiftung haben. Alle anderen Bestimmungen sind im Flusse. Zunächst, was das Brod anlangt, hat Mk die Einführung *λάβετε*, Mt: *λάβετε, φάγετε*.

P. hat zu *σῶμα* als ersten Zusatz: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* (Lk *τὸ ὑπὲρ ὑμ. διδόμενον*), als zweiten: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*. Grösser noch sind die Abweichungen bei dem Wein, da sowohl das Leitwort, als die Bestimmung der Gabe verschieden überliefert ist. Als Leitwort überliefert Mk Mt: *τοῦτό* (Mt *γαρ*) *ἐστὶ τὸ αἶμα μου τῆς διαθήκης*, P. (Lk): *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστίν* (fehlt bei Lk) *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* (Lk: *ἐν τῷ αἵμ. μου*). In den Bestimmungen sind folgende Eigentümlichkeiten vorhanden: Mt. hat die Einführungsformel: *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες*, weshalb er auch mit *τοῦτο γὰρ* fortfährt. Mk bestimmt sodann das *αἶμα* durch *τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν*, Mt durch *τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφeson ἁμαρτιῶν*. (Lk fügt grammatisch an *τὸ ποτήριον* das sachlich auf *αἶμα* sich beziehende: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον*), P. hat keine nähere Bestimmung, fügt aber, wie bei der Broddarbietung hinzu: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*. In unmittelbarer Verbindung mit der Stiftung hat sodann Mk (V. 25) u. Mt (V. 29) mit Abweichungen die eschatologisch orientirte Charakterisirung des Mahls als Abschiedsmahls, worin Lk (V. 18) mit ihnen in der Sache zusammentrifft. Auch P. fehlt eine eschatologische Beziehung nicht (V. 26), die aber nicht den Abschied, sondern die zu erhoffende Vollendung allein betont. Ausserdem bezeichnet er die Zeit der Stiftung (V. 23) und der Kelchdarbietung (auch Lk V. 20) *μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι*. 4. Aus diesem Thatbestande erhellt, dass die Einsetzungsworte zu der Zeit, in der ihre Ueberlieferung in den ntl. Schriften aufgezeichnet ist, noch nicht liturgisch fixirt waren, sondern in formell auseinanderliegenden Fassungen, die je nachdem kürzer oder ausführlicher ausfielen, christliches Gemeingut waren. Auf die Zuthaten zu dem Kerne der Ueberlieferung aber hat das Bestreben, die religiöse Bedeutung des Abendmahls festzulegen, Einfluss geübt. Vergleicht man aber die Ueberlieferung des Mk u. Mt mit der des P., so macht die letztere mit der feierlichen Wiederholung von *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* mehr den Eindruck der Tendenz auf liturgische Zuspitzung. Trotzdem hat der Ap. nicht willkürlich umgeformt, sondern das ihm Ueberlieferte ebenso treu als frei wiedergegeben. Dies beweist die Einführung V. 23 und die Anfügung V. 26, wo er eben sagt, wie er das objectiv als Gemeingut der Ueberlieferung Wiedergegebene verstanden wissen will. Er will also ein Referat geben von Thatsächlichem, nicht eigenes Product. Aber eben die Form des Referats giebt kein Recht dazu, in ihm die treueste und genaueste Wiedergabe der ursprünglichen Abendmahlseinsetzung zu erblicken (so in d. 7. Aufl., vgl. dagegen Haupt S. 11). Allerdings ist die Frage, ob die von Mk und Mt in freiem Zusammenstimmen dargebotene Form oder die Ueberlieferung des P. die ältere sei, schwerlich zu entscheiden, weil die Hauptstücke in beiden vorhanden sind, die Abweichungen aber sich daraus er-

klären, dass der in dem Kern und Wesen gesicherte Thatbestand in der lebendigen Weitergabe verschieden gefasst und bestimmt wurde.

5. Aber ist es erweisbar, dass die Beziehung des Abendmahls auf den Heilstod Jesu wirklich der Absicht des Stifters entspricht und überhaupt Jesus, als er in der Nacht da er verrathen ward den Seinen Brod und Wein darbot, eine zu wiederholende Feier in Aussicht nahm? Wird die Frage verneint, so ist P. von dem Vorwurfe nicht zu entlasten, dass er aus „dem Abschiedsmahle eines scheidenden Freundes das Opfermahl eines Gottes“ gemacht habe (Herder). Die sonstige Ueberlieferung wäre dann durch „Paulinische Interpolationen“ ihrem ursprünglichen Sinne entfremdet. Diese Frage wird nach einem Anstoss Harnacks (TU VII 2. 1891) lebhaft verhandelt. Harnack erkennt im Abendmahle eine von Jesus beabsichtigte Heiligung von Essen und Trinken, indem er die Nahrung als seinen Leib und sein Blut bezeichne. Jülicher (Theol. Abhdl. K. Weizsäcker gewidmet 1892 S. 217f.) hält die Beziehung auf den Tod Jesu fest. Aber P. habe aus der wehmüthigen Abschiedsfeier eine Stiftung zur Feier des Heilstodes Jesu gemacht. Spitta (Die urchristl. Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls. Zur Gesch. und Litt. des Urchristentums I 1893 S. 205f.) will in dem Abendmahle eine von Jesus als einmalige Feier gedachte Vorwegnahme des messianischen Freudenmahles im vollendeten Gottesreiche nachweisen. Gegen diese Deutungen wendet sich Th. Zahn (Brod und Wein im Abendmahl der alten Kirche 1892, dagegen Harnack ThLz 1892 No. 15), E. Haupt (a. a. O.) und F. Schultzen (Das Abendmahl im NT 1895). H. Joachim endlich (Die Ueberlieferung über Jesus [!] letztes Mahl. Hermes XXXI, 1) macht eine kühne quellenkritische Excursion, in der er Petrus im Gegensatze zu dem Bericht des Markus zum Gewährsmann des Paulus macht. Harnacks, Jülicher's und Spittas positive Deutungen stehen nicht in gleichem Verhältniss zu den überlieferten Fassungen der Abendmahlseinsetzung. Am weitesten liegt die Deutung, die Spitta dem Abendmahl giebt, von der ntl. Fassung ab. Er betont, dass es sich um ein wirkliches Mal handele, also um einen realen Genuss. Daher sei die Beziehung auf den Tod Jesu ein „unglückseliges Missverständniss“. „Was konnte Jesus bei dem Vertheilen des Brods auf den schaurigen Gedanken eines Essens seines getödteten Leibes bringen“ und auf den „Gedanken an ein wirkliches Trinken von animalischem Blute“. Gewiss nichts. Aber die Einsetzungsworte geben keine Unterlage für die kapernaitische Eindeutung (Joh 632). Und Spittas Ergebniss? Jesus biete sich den Seinen unter den ihnen geläufigen Bildern des seligen Endmahls zu Speise und Trank dar. Wie reimt sich mit dieser Selbstdarbietung das wirkliche Mahl, das Jesus mit den Seinen feiert? Trägt diese Selbstdarbietung, die Spitta behauptet, nicht eben den symbolischen Cha-

rakter, den er für die Beziehung der Elemente auf den Heilstod mit so harten Worten ablehnt? Harnacks Erklärung findet in der Art, in der die Didache IX. X den Segen der Eucharistie bestimmt, ihren Anhalt. Und gewiss ist es ein echt christlicher Gedanke, dass der Jünger Jesu auch die Befriedigung der Bedürfnisse des natürlichen Lebens zu einer Kraft des geistigen Lebens mache. Aber die Kluft zwischen diesem Gedanken und der Gleichsetzung des Brodes und Weins mit dem Leib und Blut Jesu bleibt unüberbrückt. Ueber der Beziehung zum Geistigen überhaupt verschwindet die Beziehung auf Jesus, der sich in den Mittelpunkt seiner Stiftung stellt. Mit Recht hat daher Jülicher in seiner Kritik von Harnacks Hypothese den Hinweis auf den Tod Jesu festgehalten. Aber ist dann nicht auch die Beziehung auf den *κύριος*, auf Jesu Gewissheit von seinem unvergänglichen Leben und seiner von Gott erhaltenen und stets erneuerten Lebenskraft als geschichtlich zu nehmen? Denn Worte wie Mt 20 28. 26 39 bezeugen, abgesehen von den bildlichen und directen Leidensverkündigungen, dass Jesus seinen Tod als Folge seines Berufsgehorsams, der ihn in Conflict brachte mit der jüdischen Reichshoffnung, als Fügung des göttlichen Heilswillens und als Gnadenbeweis an die Seinen erkannte und verkündigte. Solche Worte aber kann doch nur jene Evangelienkritik als spätere Jüngerbekenntnisse ausser Curs setzen, die zwischen geschichtlichem und ungeschichtlichem Ueberlieferungsgut die Grenze mit dem Machtspruch absteckt: alles was Jesus zum Träger einer Theophanie macht, ist ungeschichtlich. Hat aber Jesus solche Worte gesprochen, so bestätigen sie die sachliche Zuverlässigkeit der Ueberlieferung von der Einsetzung des Abendmahls, nach der im Angesichte des Todes Jesus seinem letzten Mahle nicht blos den Charakter eines Abschiedsessens oder einer Erinnerungsfeier beilegte, sondern auch einer Bürgschaft für das Verbleiben mit den Seinen bis zur Vollendung (Mt 18 20; vgl. Joh 14—16). P. findet das Band dieser Einheit in der Verkündigung des Herren-Todes. Eben darauf weisen nicht nur seine, sondern auch die näheren Bestimmungen der Parallelüberlieferungen (Justin Ap. I 66. Dial. 41. 70 mit eingeschlossen). Des P. Referat über die Abendmahlseinsetzung ist daher nicht eine Eintragung und Umbiegung, sondern die sachlich treue Wiedergabe der objectiven urchristlichen Ueberlieferung. P. hat die Beziehung auf den Tod Christi nicht in sie hineingebracht, sondern aus ihr entnommen. Zur Sache vgl. noch Grafe ZThK 1895 S. 101f. Lobstein La doctrine de la sainte cène 1891. Wendt Lehre Jesu II 594f. Weizsäcker 598f. — Die Quellenscheidungen versagen für diesen Abschnitt. S. Clemen S. 46.

## Cap. XII—XIV.

Von der rechten Anwendung der Gnadengaben mit besonderer Rücksicht auf die Bedeutung der Prophetie und Glossolalie für die Erbauung der Gemeinde. 1. Anlass der Erörterung ist die Anfrage der Gemeinde *περὶ τῶν πνευματικῶν*, von den *Geistesmännern* (vgl. zu 71. 81). Ihre Orientierung erhält sie durch die weiteren (mündlichen) Nachrichten über das Sichvordrängen der Glossenredner, wodurch eine geordnete Erbauung nicht erreicht werden konnte. Auch bei der Ausübung der Prophetie scheinen sich Missstände geltend gemacht zu haben (1423. 30). Dem begegnet P., indem er von den Gnadengaben überhaupt, ihrem Reichtum, ihrem Zwecke (C. 12) und der Norm ihrer Bethätigung (C. 13) handelt, um dann die erbauliche Prophetie und die ekstatische Glossenrede rücksichtlich ihres praktischen Werthes zu prüfen (C. 14). 2. Die Darlegung ist ähnlich geordnet, wie die Verhandlung über das Götzenopferfleisch. C. 12 verhält sich zu C. 13. 14 wie C. 8 zu C. 9. 10. Auch hier treten in der Anordnung die Hauptstücke der Chrie hervor (vgl. S. 35 und zu 81. Heinrici II 573). Nach der Einleitung, die das Princip alles christlichen Erkennens sicher stellt (121—3), folgt die Vergegenwärtigung des Thatbestandes der charismatischen Begabung, von dem aus alle Entscheidungen zu machen sind (124—11); sie entspricht der *propositio cum rationibus*. Daran reiht sich die *παραβολή* mit einer Anwendung (1212—31) und das *παράδειγμα* in der Darstellung der Liebe als der Führerin zur fruchtbaren Ausnutzung der Gnadengaben (C. 13). Damit ist die Unterlage gegeben für die durch die Lage der Verhältnisse geforderten Nachweise und Vorschriften über Prophetie und Glossenrede (141—33), an welche Schlussbemerkungen über das Verhalten der Frauen (1434—37) und über die Verbindlichkeit der apostolischen Forderungen (1437—40) geknüpft werden. — Die besondere Schwierigkeit des ganzen Abschnittes bezeichnet schon Chrys. sehr richtig: *τοῦτο ἅπαν τὸ χωρίον σφόδρα ἐστὶν ἀσαφές· τὴν δὲ ἀσάφειαν ἢ τῶν πραγμάτων ἄγνοιά τε καὶ ἑλλειψὶς ποιεῖ, τῶν τότε μὲν συμβαινόντων, νῦν δὲ οὐ γνωσμένων* \*).

---

\*) Trotz der sachlichen Schwierigkeiten ist dieser Abschnitt bisher von Quellenscheidungen weniger heimgesucht worden. Die Behauptung der Verisimilia, dass in ihm nicht weniger als acht ver-



12 1—3 \*). Das Bekenntniss zum Herrn als Kriterium der christlichen Geisteswirksamkeit. δέ) führt zu einem neuen Gegenstande, bei dem ebenfalls Missbräuche in der Gemeinde eingerissen waren (s. z. 11 18), über. — τῶν πνευματικῶν) kann als Neutrum (Luther, Meyer, Godet al.) oder als Mascul. gefasst werden. Im ersteren Falle giebt es ganz allgemein das Thema an: über die vom heil. Geiste herrührenden und dessen Wirksamkeit im Gemeindeleben zur Erscheinung bringenden Thätigkeiten. Die πνευματικά werden dann dem Wesen nach den χαρίσματα V. 4 synonym genommen, wobei zwar ausgeschlossen ist, nur an die Glossolalie bei πνευμ. zu denken (Baur StKr 1838 644), aber anerkannt werden darf, dass die Rücksicht darauf, der Absicht der Abhandlung entsprechend, die Wahl des Ausdrucks bestimmte. Theodor. Mopsv.: θέλω ὑμᾶς καὶ τῶν πνευματικῶν χαρισμάτων εἰδέναι τὴν τάξιν. ὥστε βούλομαι τι καὶ περὶ τούτων εἰπεῖν. Als Mascul. verstanden (Hofmann, Holsten, Schmiedel): über die Inspirirten, ächte oder unächte; Ewald: über die Geistesmänner. Für die Erklärung als Neutrum beruft sich Meyer auf 14 1, wo das Thema τὰ πνευματικά wieder klinge; vgl. auch V. 4. 31. Rom 1 11. Die Erkl. als Mascul. stützt sich auf V. 3 (ἐν πνεύμ. φ. λαλῶν) und auf die Beobachtung, dass die Gemeinde schwerlich über τὰ πνευματικά im allgemeinen, sondern nach den πνευματικοί im Sinne von 14 37 den Ap. gefragt habe; denn nicht die Glossolalie als Gabe, sondern die Glossenredner, insofern sie sich der Gabe in nicht erbauender Weise bedienten, veranlassen die Erörterung. Der Sinn von πνευματικός aber verengt sich je nach der bestimmten Beziehung, welche das Wort erhält. Falls die Korinther die πνευματικοί als τέλειοι von den νήπιοι unterscheiden wollten, so stützt sie P. in diesem Bestreben nicht. S. z. 2 6. 14. 15. — οὐ θέλω ὑμ. ἀγνοεῖν) ich will euch nicht in Unkunde

schiedene Aeussierungen über die Glossenrede wirr zusammengearbeitet seien, hat keinen Eindruck hinterlassen. Als interpolirt sind beanstandet worden 12, 2. 13. 31. 13, 1. 14, 5. 13. 18. 34—36. Vgl. Clemen S. 47 f.

\*) Zur Textkritik: V. 2. εἰ τε nach ABCDEL Minusk. u. m. Vers. u. Vätern. Das blossе εἰ (Fgr Ger Kmg d e Syr.<sup>sch</sup> Copt. Ar.<sup>o</sup> Oec. Ambrosiast.) und das schwachbeglaubigte blossе εἰ τε (K\* Orig.) sind zwei verschiedene Nachhülfen der Structur. Aber weshalb einen ursprünglich einfachen Satzbau erschweren? Westc.-Hort vermuthen als vielleicht ursprüngliche LA.: εἰ ποτέ. — V. 3. Statt der von Reiche vertheidigten Recepta Ἰησοῦν u. κύριον Ἰησοῦν ist nach ABC Minusk. u. m. Vers. u. Vätern Ἰησοῦς und κύριος Ἰησοῦς zu lesen. Die Accusative sind Auflösungen der den Schreibern auffällig gewesenен oratio directa.

lassen 101. ITh 413. *περὶ τῶν πν.* ist davon abhängig, da V. 2 neu anhebt. — Aus dem Vergleich von V. 1—3 mit V. 7f. erhellt, dass das Kriterium für die Fruchtbarkeit der Gnadengaben das Bekenntniss zu Jesus als dem Herrn ist. Vgl. IJoh 423.

122. Grund (vgl. *διό* V. 3), weshalb er sie über die *πνευματικοί* belehren wolle. Für sie als gewesene Heiden sei der pneumatische Zustand, in den sie als Christen eingetreten, ein specifisch neuer, dessen rechte Beurtheilung und Werthung aber in Folge scheinbar analoger Erfahrungen des Heidentums gesichert werden musste (Heinrici I 350f.). Daher erinnert sie der Ap. zunächst an den gehaltlosen und verkehrten Enthusiasmus der überwundenen Religionsstufe, worauf er die christlich pneumatischen Aeusserungen ihrem Inhalt nach kennzeichnet. Bei der Lesart *ὅτι, ὅτε* beginnt der Objectivsatz mit *ὅτι*, aber statt mit *ἀπήγεσθε* zu endigen oder *ἤτε* vor *ἀπαγόμεν.* zu wiederholen, läuft er in's Particip aus, — eine auch im Classischen nicht ungewöhnliche anakoluthische Gebrauchsweise des *ὅτι* nach eingetretenen, wenn auch nur kurzen Zwischensätzen. Krüger z. Thuc. 4, 37. Stallb. ad Plat. Apol. 37B. Heind. ad Plat. Gorg. 481D. Uebersetze: *Ihr wisset, dass zu der Zeit, als ihr Heiden waret, ihr zu den stummen Götzen, wie ihr entführt wurdet, fortgerissen wurdet.* Incorrect, aber kraftvoller ist die Aussage, wenn *ὅτι* nach dem kurzen Zwischensatze nachdrucksvoll durch *ὡς* wieder aufgenommen wird (Chrys.: *οὗτοι οἱ μάντις πρὸς ἐκεῖνα ἤγοντο ἐλκόμενοι*). Bengel, Heinrici, Edwards, Buttm. 329. Die Rede geht dann nach *ὅτε ἔθνη ἤτε* mit *ὡς* in einen indirecten Fragesatz über. Auch ist es vorweg wahrscheinlich, dass der Zwischensatz die Behauptung des Hauptsatzes nicht mildert, sondern verstärkt. Daher ist es sachgemässer, *ὡς ἀνήγεσθε — ihr wurdet entführt —* (Act 741. Jud 628. LXX, wo *ἀνάγειν* von dem Fortschleppen der Opferthiere gebraucht wird) zu lesen (so Erasm., Valck., Hofm., Laurent), als *ὡς ἂν ἤγεσθε — wie irgend man euch führte* (Meyer, Buttmann 186f.). Die textkritischen Autoritäten schwanken; eine Entscheidung nach ihnen ist um so schwieriger, als die Majuskeln keine Wortintervalle haben. Gegen *ἂν* jedoch spricht, dass die Aussage keinen problematischen Charakter trägt, sondern thatsächliche Wirkungen veranschaulicht. Vgl. Athen. Leg. pro Christ. 29 ed. Col.: *καὶ οἱ μὲν περὶ τὰ εἰδῶλα ἔλκοντες οἱ δαίμονες εἰσιν* (Hilgenfeld). — *ὅτε ἔθνη ἤτε* Erinnerung der Leser an ihr trauriges *ποτέ*, auf das P. oft von ihrem glücklichen *νῦν* aus ihre Blicke zurücklenkt (Eph 22f. 11. 13. 58. Kol 121. 37. Rom 1130). — *πρὸς τὰ εἰδῶλα*) nämlich

um sie zu verehren, ihnen zu opfern, sie anzurufen, zu befragen u. dergl. — τὰ ἄφωνα (Plat. Pol. I 336D u. oft. Dem. 292. 6. 294. 19. IIMkk 324) lässt den Leser fühlen, dass Götzen, die selbst stumm waren (Hab 2 18. Ps 115 8. IIIMkk 416), kein gottgemässes pneumatisches Reden wirken konnten. Beachte den nachdrücklich wiederholten Artik. — ἀπαγόμενοι hinweg geführt werdend. In ἀπό liegt die Vorstellung der Entfernung vom normalen Zustande der natürlichen Gotteserkenntnis (Rom 1 19f.), indem es das Ergebniss des ἀνάγεσθαι veranschaulicht. Die Folge desselben war nämlich das ἀπάγεσθαι, das blinde Fortgezogenwerden zu den Tempeln, Bildsäulen, Altären der Götzen und allem Trug der Mantik. Durch die naheliegende Beziehung auf die schuldvolle Verirrung des ethnischen Religionslebens gestaltet sich die Charakteristik tiefer und eindrucksvoller\*). Dass Paulus übrigens als die führende Gewalt dämonische Mächte gedacht habe, ist nach seiner Ansicht vom Heidentum (1020. Eph 22) wohl anzunehmen; dass dieselben auch als stumm gedacht sein mussten (Holsten), folgt gewiss nicht aus Mk 9 17. 25. Das Gegentheil ist πνεύματι ἄγεσθαι Rom 8 14. Gal 5 18. Mt 4 1. — Man beachte noch, theils dass Homöoteleuta wie οἴδατε, ὅτι οἶτε — ἦτε auch bei den besten Schriftstellern vorkommen, so dass ihnen die Gleichlänge nicht anstössig gewesen sind (Lobeck Paral. 53f), theils dass in der adnominatio ἀνήγεσθε ἀπαγόμενοι (Bremi ad Lys. I. Exc. VI 209) die Sache desto anschaulicher und fühlbarer wird.

123. Im Gegensatz zum heidnischen Enthusiasmus giebt P., mit γνωρίζω δέ nachdrucksvoll einsetzend (151), die Grenzbestimmung der christlichen Geistesbethätigung, und zwar negativ und positiv. Er schliesst aus der Wirkung auf die Ursache. Aus dem klaren Bekenntnis erhellt die Sicherheit seines Grundes. Dieses Kriteriums bedurften die Kor. nicht,

\*) Welche Abstände die ethnische Religiosität in der enthusiastischen Vergewaltigung erkannte, belegt Plutarch II 758 (Reiske IX 38f.), indem er nach Plato die μανία der irdischen und der himmlischen Liebe unterscheidet. Die erste, auch nicht ἀνευ τοῦ θεοῦ, macht den Körper zum Tyrannen der Seele, ἑτέρα δ' ἐστὶν οὐκ ἀθείαστος οὐδ' οἰχογενής, ἀλλ' ἐπηλὺς ἐπίπνοια καὶ παρατροπή τοῦ λογισμοῦ καὶ φρονούτου, ἀποδόγη (Reiske) κρείττονος δυνάμεως ἀρχὴν ἔχουσα καὶ κίνησιν, ἥς τὸ μὲν κοινὸν ἐνθουσιαστικὸν καλεῖται πάθος. Die Inspiration dazu (ἐμπνουν = τὸ πνεύματος πληρωθέν) kann von Apollo, Dionysos, den Musen u. s. w. ausgehen. Die C. 14 gerügten Ausartungen der Glossolalie beweisen, wie gross die Versuchung für die korinthischen Pneumatiker war, die reinen Bethätigungen des christlichen Geistes durch Erinnerungen an den ethnischen Enthusiasmus zu verdunkeln. Vgl. bes. 1423.

weil ihnen aus dem Heidentume Erfahrungen der Geistbegabtheit nicht bekannt sein konnten (Meyer), sondern weil die Gefahr einer Verwechselung der mantischen Ekstase und der christlichen Begeisterung bei den uncontrolirbaren Wirkungen des *πνεῦμα* — und eine solche war für die Mehrzahl der Hörer die Glossenrede, — vorlag. — *διό*) *deshalb*, weil ich euch an euer früheres Leben im Heidentume erinnern musste, spreche ich zu eurer Belehrung als untrügliches Kennzeichen echter Geisteswirkungen aus, dass sie nicht eine Verwünschung Jesu, sondern ein Bekenntniss zu Jesus als dem Herrn sind \*). Dies drückt P. in den beiden parallelen Gedanken aus, dass eine Verwünschung aus keines Begeisterten Munde komme, und dass das Herrnbekenntniss nur kraft des heiligen Geistes ausgesprochen werden könne. Paulus muss übrigens seine besonderen Gründe gehabt haben, ein solches allgemeines Kriterium ächter Begeisterung an die Spitze der ganzen Abhandlung zu stellen. Man mag in Korinth bei den verschiedenen Formen und selbst Entstellungen der Geistesrede verschiedener Meinung darüber gewesen sein, wer eigentlich als Sprecher des Geistes zu betrachten sei oder nicht. Allen willkürlichen, eifersüchtigen, ausschliessenden Urtheilen hierüber tritt der Ap., je weiter er hier das spezifische Gebiet der Geistesrede erscheinen lässt und je einfacher und bestimmter er zugleich das Charakteristische derselben hinstellt, desto schlagender entgegen. Somit liegt in der That in diesen

---

\*) Zusammenhang und Inhalt werden sehr verschieden bestimmt. Osiand. trägt einen Gegensatz des einen Herrn der Christen gegen die vielen *ζυγλους* des Heidentums ein. Chrys., Oecum., Theophyl. führen ihn auf den Gegensatz der unbewussten Manie heidnischer Begeisterung und der bewussten christlichen Begeisterung zurück. Vgl. Neand.: weil es jetzt anders mit euch und ihr freie Organe des heil. Geistes geworden; Kling: damit ihr nicht abermals zu blinder Verehrung einer unverständlichen Erscheinung euch hinreissen lasset. Theodoret: der Gegensatz der *διαγωνία* des Heidentums und der *συμπαγνία* im Christentum sei gemeint. Aehnlich Rübiger. Ewald legt zu viel zwischen ein: Ihr werdet euch doch nicht die früheren heidnischen Zeiten zurückwünschen; — — jenen Zuständen gegenüber versteht und schätzt man erst recht das Christentum u. s. w. Hofmann, der statt *οἰδате* V. 2 *οἶδα τε* vorschlägt: weil P. die Leser *περὶ τ. πνευματικῶν* nicht im Unklaren lassen wolle, und weil er anderseits wisse, von welchem gottesdienstlichen Leben sie herkommen, darum gebe er ihnen die folgende Belehrung. Aber so ist das zweite Moment kein zum ersten hinzutretendes (*τέ*), sondern ein dem ersten bereits zu Grunde liegendes, und P. müsste nicht *οἶδα τε*, sondern *οἶδα γάρ* geschrieben haben. Straatmann hält die Herstellung eines Zusammenhangs überhaupt für unmöglich und erklärt deshalb V. 2 für Interpolation eines Judenchristen. Vgl. Baljon.

Worten, in welchen die leitenden Gesichtspunkte der ganzen Abhandlung ausgesprochen sind, eine bestimmte Rücksicht auf die Glossenrede (daher *λαλεῖν*). Der Hinblick auf all' die Wirren, die in Folge unvorsichtiger oder auch eigensüchtiger Ausübung dieser Gnadengabe erregt worden waren, forderte, ehe der Apostel dazu fortgeht, den organischen Zusammenhang der Gnadengaben überhaupt darzulegen, um dann abschliessend über Glossolalie und Prophetie zu handeln, eine vorläufige Verständigung, welche gewiss nicht als unbegründete Vorwegnahme (Meyer) anzusehen ist. Aber allerdings trifft das Gesagte an sich alle Rede, die vom Geist eingegeben und erfüllt ist, und ihr Gegentheil. — *ἐν πνεύματι Θεοῦ*) so dass der heil. Geist das alles innere Leben durchdringende Element ist, in welchem das *λαλεῖν* vor sich geht. Rom 8<sup>15</sup>. Mt 22<sup>43</sup>. — *λαλῶν*) *sich vernehmen lassend, redend*, wogegen *λέγει* auf das Object der Rede Bezug hat. Vgl. Rom 3<sup>19</sup>. Joh 8<sup>43</sup>. D. Schulz Geistesgaben 94f. — *ἀνάθεμα Ἰησοῦς*) sc. *ἐστί*, *verflucht* (Gal 1<sup>8</sup>), *dem ewigen Verderben verfallen ist Jesus!* *ἀνάθεμα* (von den LXX zuerst im Unterschiede von *ἀνάθημα* gebraucht) ist alles was Gott zur unbedingten Verfügung gestellt und dem Menschen unbedingt enteignet ist, also auch der Verfluchte (*homo execrandus*), an dem Gott allein die Strafe vollzieht. Vgl. 16<sup>22</sup>. Röm 9<sup>3</sup>. Deut 7<sup>26</sup>. Heinrici ThRE<sup>3</sup> I 493f. *ἀνάθεμα Ἰησοῦς* ist daher das widerchristliche Bekenntniss solcher, die wie die Juden in Jesu von Nazaret einen Betrüger sehen (Holsten), oder wie die Heiden einen gekreuzigten Schwärmer (1<sup>23</sup>), wonach Gott an Jesus die Vernichtung vollzogen hätte. An gnostische Irrlehren dabei zu denken, wie die des Kerinth und der Ophiten (Godet), liegt fern. Das christliche Bekenntniss dagegen ist: *κύριος Ἰησοῦς*, *Herr ist Jesus!* Vgl. Phil 2<sup>11</sup>. Paulus sagt nicht *Χριστός*, weil es wegen seiner ursprünglichen appellativen Bedeutung zum ersten Gliede (*ἀνάθ.*) nicht passte, im zweiten Gliede aber sein appellativer Sinn in *κύριος* enthalten ist. Die paradoxe Synthese der historischen Persönlichkeit mit dem göttlichen Würdenamen (s. S. 353) ist die knappste und eindrucksvollste Form des christlichen Bekenntnisses. So betrachtet auch der Ap. *κύριος Ἰησοῦς* als ständiges Lösungswort des gläubigen Herzens und Leitwort der begeisterten Rede. „P. loquitur de confessione perseveranti et in tota doctrina“, Melanth. — *οὐδεὶς δύναται*) weist auf die innere Nothwendigkeit dieses Bekenntnisses; vorher *οὐδεὶς λέγει*.

124—11. Die Einheit des Geistes besteht zusammen mit den mannichfachen Aeusserungen desselben. Damit werden die concreten Voraussetzungen für das *λαλεῖν ἐν πνεύματι*



gegeben und es wird begründet, dass wegen der Einheit des Ursprungs jede Auswirkung des Geistes ihren geordneten Platz zur Erbauung des Gemeindelebens zu beanspruchen hat, die Ueberschätzung der einen vor der andern also zu vermeiden ist. Vgl. V. 4—6 mit V. 11. Hebr 24. — *διαίρεσεις χαρισμάτων* (divisiones gratiarum, Vulg.) *Scheidungen, Vertheilungen*, die also auch *Unterschiede* zur Folge haben. Jer 14<sup>15</sup>. Jud 94. Polyb. II 43<sup>10</sup>. Zur Sache Röm 12<sup>3.6f</sup>. — Die drei Kategorien *χαρίσματα*, *διακονίαι*, *ἐνεργήματα* drücken dasselbe mit Rücksicht auf die verschiedenen Beziehungen der übernatürlichen Begabung aus. *Χάρισμα*, ein specifisch neutestamentl., der früheren Gräcität fremdes Wort, hier im engeren Sinne; denn im weiteren Sinne ist jede göttliche Gnadenerweisung, besonders aller christliche Heilsbesitz und alle christliche Lebensthätigkeit *χάρισμα*, vgl. 17. 77; es ist jede Kraft und Tüchtigkeit, welche zur Erbauung der christlichen Gemeinde wirksam, selbst aber von der Gnade Gottes durch den heiligen Geist in den bestimmten einzelnen nach Massgabe ihrer Individualität gewirkt ist, sei es nun, dass der Geist ganz neue Kräfte wecke oder schon vorhandene zu höherer Macht und Thätigkeit steigere. Theophyl.: οὐ κατορθώματα ἀλλὰ χαρίσματα (Edwards).

12<sup>5.6</sup> \*). Neben *χαρίσματα* sind die *διακονίαι* und *ἐνεργήματα* nicht bloss verschiedene Namen (die griech. Väter), noch auch Species (Estius u. m.) der Charismen, sondern verschiedene Aeusserungsformen des christlichen Heilsstandes, dessen letzter Urheber der Urheber alles Heils ist, der, wie er die *χαρίσματα* durch den Geist mittheilte, „die verschiedenen Wirkungskräfte (*ἐνεργήματα*) in den einzelnen wirkt, durch welche Christo als dem einen Herrn, dessen nächstes Interesse die Erbauung der Gemeinde ist, gedient wird (*διακονίαι*)“, B. Weiss. Indem *ἐνεργ.* zu *θεός*, *διακ.* zu *κύριος*, *χαρίσμ.* zu *πνεῦμα* in spezifische Beziehung gesetzt ist, dient jeder der Begriffe zur Bezeichnung der Heilswirkungen je nach dem besonderen Urheber, dessen die christliche Erfahrung inne geworden ist, und zwar so, dass mit dem umfassendsten Begriffe geschlossen wird. — *Und es sind Vertheilungen von Dienstleistungen, und es ist der nämliche Herr* (Christus als der Herr der Kirche, dem dadurch gedient wird). *Und es sind Vertheilungen von Wirkungen* (Kraftthaten), *aber der nämliche Gott, der die sämmtlichen (ἐνεργήματα) in allen* (in allen geistes-

\*) Zur Textkritik: Für *ὁ δὲ* im dritten Gliede (NAKLP it) haben BC καὶ ὁ. Dem *ἐστὶ* des text. rec. fehlt die ausreichende Beglaubigung.

kräftig Handelnden) *wirkt*. So wenig wie vorher *διακ.*, ist auch hier *ἐνεργ.* speciell, weder bloss von den Wunderwirkungen (so die meisten wegen V. 10, wo aber *δυνάμ.* dabeisteht), noch von den Krankenheilungen (Olsh.) zu fassen. Alle *χαρίσματα* können ihre Wirksamkeit in Thaten (vgl. z. *ἐνεργήματα* Polyb. II 427. IV 87. Diod. IV 51) kund geben, diese mögen Wunder sein oder nicht, so wie alle *ἐνεργήματα* im letzten Grunde *χαρίσματα* Gottes sind (Phil 213).

Anmerkung. Die Aussage ist eine der Kernstellen für die Dreieinigkeitslehre. Die göttliche Trias ist hier (vgl. Eph 46) in aufsteigender Klimax bezeichnet, so dass die Rede vom Geiste, der die Gaben verleiht, zum Herrn, dem damit gedient wird, und endlich zu Gott übergeht, der als der absolute Urgrund und Inhaber aller christlichen Kräfte die ganze Summe charismatischer Thaten in allen Begabten wirkt. Mit Recht ist von jeher (s. schon Chrys. u. Theodoret) diese Stelle dem antitrinitarischen Irrtume entgegengehalten (vgl. auch Calov. gegen Socinianer), aber zu beachten ist auch hier, dass bei der Wesensgleichheit und untrennbaren Einheit (II 1313) der Drei weder das Verhältniss der Unterordnung durch einen dogmatischen Kanon entfernt werden kann, noch über die Art der Hypostasis etwas ausgesagt ist. V. 7 und V. 11 zeigen vielmehr, dass alle Wirkungen Gottes und Christi als durch den Geist vermittelte erfahren werden, dass also über eine „immanente Trinität“ keine Aussage beabsichtigt ist. Vgl. 323. 1112. 1528. II 317.

127. *Δέ*) weiterführend zur gleichen Bestimmung aller Gnadengaben. Der Nachdruck liegt auf *πρὸς τὸ συμφέρον*. Der Nutzen der Gesamtheit, nicht das Vordringen persönlicher Virtuosität ist der Zweck, und zwar für jeden, der begabt wird, in gleicher Weise. Meyer, Hofmann al. nehmen den Genetiv objectiv: *Jedem wird die Offenbarmachung des Geistes* (dass er den heil. Geist durch charismatische Wirksamkeit nach aussen kund giebt) *zum Zutrüglichen* (um Nutzen zu stiften, s. 1412) *gegeben*. Es sei kein Grund vorhanden, von dem gleichen Sinne, welchen *φανέρ. τῆς ἀληθ.* II 42 habe, abzuweichen. Aber aus dieser Parallele ist, da sie nicht *πνεύματος* bietet, nichts zu erschliessen, dagegen spricht V. 8 u. 11 für die subjective Fassung des Gen., die Calvin, de Wette u. d. meisten vorziehen: *das sich Offenbaren des Geistes*. Der Gottesgeist „vereinzelt“ sich nicht, indem er im Innern des einzelnen lebendig wird (Holsten), sondern derselbe Geist wird in dem Geistbegabten als wirksam angeschaut. 14,32. Das *συμφέρον* bezieht sich auf die Erprobung der Gottesgabe für die Erbauung des Ganzen 1023. Hbr 1210. Mt 2515. Vgl.

Epikt. Ench. 314: ὅπου γὰρ τὸ συμφέρον, ἐκεῖ καὶ τὸ εὖσεβεῖς. Arr.-Epikt. I 27, 14: τὸ σύνολον ἐκείνου μεμνησθαι ὅτι ἐὰν μὴ ἐν τῷ αὐτῷ ᾧ τὸ εὖσεβεῖς καὶ συμφέρον, οὐ δύναται σωθῆναι τὸ εὖσεβεῖς ἐν τινι.

128—10. Aufzählung der Geisteswirkungen. Die folgenden neun Charismen umfassen weder das ganze Gebiet charismatischer Bethätigung (vgl. V. 28), noch bringen sie eine systematische Ueberschau. P. führt vielmehr in freier Enumeration, dieser der Lebhaftigkeit seines Stils entsprechenden Form der Rede (S. 137), diejenigen Gaben an, die nach seiner Erfahrung der Erbauung, Erhaltung und Mehrung der Gemeinde dienen, damit aus der Vergegenwärtigung des Reichtums charismatischer Begabung die Schätzung der einzelnen Gabe auf ihr richtiges Mass gewiesen werde. Meyer sucht gleich Hofmann al. nach äusseren Kennzeichen einer beabsichtigten Eintheilung. Er findet dieselbe angedeutet durch den Wechsel von ἢ μὲν, ἑτέρῳ δέ. ἑτερος führe jedesmal eine neue Classe ein (während ἄλλῳ eine Subrepartition bezeichne), so dass drei Classen entstünden, die aber, wie er zugesteht, nicht den drei διαίρεσεις V. 4—6 entsprechen können, weil dort jedes Glied alle Charismen begreife, und auch nicht streng logisch sei. Der Ap. nenne 1) Charismen, welche sich auf die intellectuelle Kraft beziehen, und zwar den λόγος σοφίας und den λόγος γνώσεως. 2) Charismen, welche auf besonderer Glaubensenergie beruhen, nämlich die πίστις selbst, die thatsächlichen Wirksamkeiten derselben (ἰάματα, δυνάμεις), die mündliche Wirksamkeit derselben (προφητεία), die kritische Wirksamkeit derselben (die διάκρισις πνευμ.); 3) die auf γλῶσσαι sich beziehenden Charismen: das Glossenreden, das Glossenauslegen. Vgl. Holsten, Edwards, Godet. Allein die Willkür dieser Sonderung, nach der es durchaus nicht ersichtlich ist, weshalb nicht nur die Prophetie, sondern auch die diakritische Gabe der „Glaubensenergie“ untergeordnet, die Glossenrede jedoch von ihr gesondert werden soll, wird durch die Beziehung auf den Wechsel von ἄλλος und ἑτερος nicht aufgewogen, da P. beide Worte promiscue zu gebrauchen pflegt\*). Ebenso hat der Wechsel der Präposition bei πνεῦμα, διὰ (V. 8), ἐν (V. 9. 10),

\*) Ueber den Unterschied beider äussert sich Suidas ebenso bestimmt, wie über ihr Durcheinanderfliessen. ἑτερος ist einer von zweien, ἄλλος einer von vielen. Sodann bemerkt er zu Homer Il. 103 (οἴσετε δ' ἄρ' ἑτερον λευκόν, ἑτέρῳ δὲ μέλαιναν, γῆ τε καὶ ἡλίω, τίς δ' ἡμεῖς οἴσομεν ἄλλον): ἑλληνικῶς ἐπὶ μὲν τοῖν δυοῖν τὸ ἑτερον τῷ ἑτέρῳ ἀντιδιέσταλκεν, ἐπὶ δὲ τοῦ τρίτου ἄλλον εἶρηκεν. Diese Feinheit beobachtet hier P. nicht, sondern braucht ἄλλος ἀντὶ τοῦ ἑτέρου,

κατά (V. 9), und der Wechsel von τὸ αὐτὸ und τὸ ἐν zur Betonung der Gleichheit des Wirkungsgrundes (V. 9) wohl nur einen rhetorischen Anlass. Am wahrscheinlichsten ist es, dass innere Gründe die Reihenfolge bestimmt haben. Der Ap. schreitet von dem beziehungsweise Einfachsten zu dem beziehungsweise Bedeutsamsten und für die besondere Lage Wichtigsten fort und reiht demgemäss die in Wort und That sich offenbarenden Geisteswirkungen auf\*).

12s. Ὡς μὲν) Statt ὥς δέ folgt ἄλλω δέ. Xen. Anab. 3, 1, 35. Hermes b. Stob. Ecl. phys. 52. S. 1082. — λόγος σοφίας — γνώσεως) Beides geht auf Vorträge von verschiedenem Inhalte. λόγος σοφίας Weisheitsrede, Rede, deren Inhalt σοφία ist. Der von vielen gesetzte Unterschied: λόγος σοφ. sei mehr praktische, λόγος γνώσ. mehr theoretische Lehrweise, bringt dem Ap. fremdartige Kategorien heran. Ebenso wenig geht σοφία auf den Inhalt, γνώσις auf die Form des Vortrags (vgl. 26 und 81). Zum Richtigmachen führt 26f. vgl. mit 132. σοφία nämlich ist die christliche Weisheit an und für sich, so dass Rede, welche die Lehrstücke derselben ausspricht und klar macht, λόγος σοφίας ist. Damit ist aber die tiefdringende Erkenntniss dieser Lehrstücke, die speculative Erfassung und Einsicht und Verarbeitung ihres Zusammenhangs, ihrer Gründe, ihrer tieferen Ideen, ihrer Beweise, ihrer Ziele noch nicht gesetzt; eine Rede aber, welche sich damit beschäftigt, insbesondere auch den tieferen Schriftsinn durch allegorische Erklärung aufschliesst (Baur), ist λόγος γνώσεως. In den Bereich der σοφία fällt das εὐαγγελίζεσθαι mit seinen Sachbestimmungen (117f. Act 610), in den Bereich der γνώσις gehören die Aufforderungen zum eigenen Urtheilen 1015. 1113. Demnach kann bei der Parusie nicht die σοφία aufhören,

---

oder besser ἕτερος ἀντὶ τοῦ ἄλλου. Vgl. zu 1539. Gal 16. Mt 1614. Tittmann Synon. 155. Buttman 89. Lasander De linguae Paul. idiomate II S. 8.

\*) Weiteres b. Heinrici I 393. Zahlreiche Eintheilungsweisen s. b. Kling. StKr 1839 477f. Hofm. theilt nach den Kategorien des Erkenntnisvermögens (λόγ. σοφ. und λόγ. γνώσεως), des Willensvermögens (πίστις, ἰσχύματα, δυνάμεις) und der heiligen Geistesmacht (προφητεία etc.). De Wette verzichtet auf eine Disposition. — Wichtig ist der Vergleich dieser Enumeration mit Röm 126—8. Dort übergeht P. unter anderen die Glossolalie und das kritische Charisma der Prophetie, stellt aber die Prophetie an die Spitze. Die Parallele beweist, dass der Ap. hier wie dort eine zwar durch den Zweck des Briefs veranlasste, aber ganz frei entworfene Aufzählung von geistlichen Gütern der Christenschaft beabsichtigt. Die Charismata enthielten sich eben in den Formen, welche für den Leib Christi in jedem Falle und zu jeder Zeit τὸ συμφέρον sind.

aber die *γνώσις* hört auf, 13s, weil sie zu dem unvollkommenen Zeitlichen gehört. Dass aber beide einander nahe stehen, beweist 2s, wo *ἐγνώκεν* auf *σοφία* geht (Schmiedel). Andere anders. Unzutreffend Chrys.\*), Theophyl.: das Lehrertalent und dessen Mangel mache den Unterschied zwischen *σοφία* und *γνώσις*. S. dagegen 13s. II 116. Hofm.: *σοφία* sei eine Eigenschaft des Subjects (dagegen s. 26: *σοφίαν λαλοῦμεν*), die zum richtigen Urtheil überhaupt befähige, *γνώσις* ein Verhalten zu einem Objecte, nämlich die Durchdringung des letzteren im bestimmten Falle. So wäre aber die *γνώσις* nur die Anwendung der *σοφία* in concreto, und P. würde somit nicht zwei charakteristisch geschiedene *χαρίσματα* aufführen. Edwards: der *λόγος γνώσεως* gehöre auf eine niedrigere Stufe der christlichen Einsicht als der *λόγος σοφίας*. — *κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα*) nach Massgabe desselben Geistes. Vgl. V. 11 und das classische *κατὰ Θεόν*, nach göttlicher Bestimmung (Valck. ad Herod. 3, 153).

129 \*\*). *πίστις*) kann nicht die fides salvifica überhaupt sein, weil diese Gemeingut und Erforderniss jedes Christen, nicht ein absonderliches Charisma einzelner ist. Daher wird es nach den Vätern (s. b. Suicer. Thes. II 727) von den meisten von der *fides miraculosa*, der Kraft, Gottes Willen auch trotz der natürlichen Erfahrung durchzusetzen (132), verstanden, mit besonderer Beziehung auf die Macht über die gottfeindlichen Mächte (Dämonen), welche der Glaube giebt, Mt 17<sup>20</sup>. Mk 9<sup>23</sup>. Meyer hält diese Erklärung für zu enge, da er sowohl die *ἰάματα* und *δυνάμεις* als auch die *προφητεία* und die *διακρίσεις πνευμ.* der *πίστις* unterordnet. Er erklärt daher *πίστις* als einen durch den heil. Geist erzeugten Höhegrad des Glaubens an Christum, einen Glaubensheroismus\*\*\*), dessen Wirkungen bei dem einen in Heilungen, bei dem andern in Wundern, bei dem dritten in Prophetie (Rom 126), bei dem vierten in Geisterkritik sich zeigten. Aber abgesehen

\*) Paulus und Johannes hätten den *λόγος σοφίας* gehabt; den *λόγος γνώσεως* hätten *οἱ πολλοὶ τῶν πιστῶν* besessen, *γνώσιν μὲν ἔχοντες, διδάσκειν δὲ οὕτως οὐ δυνάμενοι*. Aehnlich Krumm De notionib. psych. Paul. 1858: „*γνώσεως proprietatem in argumentis, σοφίας in forma positam esse*“, und Holsten, welcher dem Apollos den *λόγος σοφίας*, dem Paulus den *λόγος γνώσεως* zutheilt.

\*\*) Zur Textkritik: Statt des zweiten *αὐτῷ* haben AB Minuskeln d e f Vulg. Did. Euthal. Bas. Hil. Ambrst. *ἐνί*. *αὐτῷ* ist nach dem Vorhergehenden eingekommen.

\*\*\*) „*Ardentissima et praesentissima apprehensio Dei in ipsius potissimum voluntate, ad effectus vel in naturae vel in gratiae regno singulariter conspicuos*“, Beng. Edwards ebenso.



von der Unzuträglichkeit solcher Unterordnung (s. ob.) kommt *πίστις* im Sinne des Glaubensheroismus nur mit bestimmtem Gegensatz zum Kleinglauben, der die Kraft zum Wunderthun (insbesondere zu Dämonenaustreibungen) lähmt, in den Evg. vor. Vgl. Mt 10s. Mk 16<sup>17</sup>. — ἐν τῷ αὐτῷ πν.) in demselben Geist, so dass in diesem enthalten das χάρισμα gegeben wird, der Geist also die Gabe in sich schliesst. — *χαρίσμου. ἰαμ.*) Gaben, durch welche Heilungen bewirkt werden. Dass damit nicht natürliche Kunst gemeint sei, sondern Heilungen durch geistiges Einwirken auf die leiblichen Gebrechen (Wunderheilungen), zeigen die Beispiele der Apostelgeschichte. Vgl. Mk 16<sup>18</sup>. Act 4<sup>30</sup>. Dabei ist jedoch die Anwendung natürlicher Vermittelungen der wirkenden Kraft und vor allem des Gebetes (Mk 7<sup>33</sup>. 8<sup>23</sup>. Joh 9<sup>6</sup>. Jak 5<sup>14</sup>) nicht ausgeschlossen. Für die späteren Anschauungen von diesem Charisma liefert die Heiligenlegende zahlreiche Beispiele. Vgl. Wiener Studien XVII 284 Z. 14f. Der Plur. *χαρίσματα* bezieht sich auf verschiedene Arten von Krankheiten, deren Heilung verschiedene Begabungen erforderte \*).

12<sup>10</sup> \*\*). *Ἐνεργήματα δυνάμ.*) Wirkungen (V. 6), die in Machtthaten bestehen. Darin bloss die „potestas puniendisontes, qualis exercita in Ananiam etc.“ zu sehen (Grot. nach Chrys. und Theophyl.), verengt den Begriff ohne Grund. Es sind überhaupt, jedoch mit Ausschluss der bereits einer besonderen Begabung zugewiesenen Heilungen, Wunderwerke (Gal 3<sup>5</sup>. Act 4<sup>30</sup>), die als Erfolge des wunderkräftigen Willens je nach den Gelegenheiten, die seine Wirksamkeit bestimmten, sehr verschieden sein konnten (II 12<sup>12</sup>. Hbr 2<sup>4</sup>, auch Rom 15<sup>19</sup>). — *προφητεία*) Prophetenrede, d. i. aus Offenbarung und Antrieb des heil. Geistes geflossene Ansprache, welche, ohne übrigens an ein bestimmtes Amt gebunden zu sein,

---

\*) Baur rationalisirt alle diese Charismen: *πίστις* sei ein besonders kräftiger Glaube an die göttliche Vorsehung; das *χάρισμα ἰαμάτων* sei die Gabe, mit besonderer Kraft und Innigkeit für die Kranken zu beten, mit mehr oder minder zuversichtlicher Verheissung der Genesung, wenn sie Gott gefalle; die *ἐνεργ. δυνάμ.* seien Beweise ausserordentlicher Seelenstärke und Thatkraft im Interesse des Christentums. Holsten fasst *πίστις* als Formwort: Bethätigung der Glaubensplerophorie in Bezug auf das nicht geschaute Göttliche, *χαρίσματα ἰαμάτων* und *ἐνεργήματα δυνάμεων* (nach dem alten supranaturalistischen Wunderbegriff) als Durchbrechungen des natürlichen Zusammenhangs von Ursache und Wirkung.

\*\*) Die LA *ἐνέργεια δυνάμεως* (DEFG) wird wegen ihrer nur einseitigen Bezeugung zurückstehen müssen. Betreffs des Wegfalls oder der Setzung von *δέ* im zweiten und dritten Satzgliede halten die Zeugen sich die Wage.

improvisatorisch (14<sup>30</sup>) die Tiefen des menschlichen Herzens (14<sup>25</sup>) und des göttlichen Rathschlusses (2<sup>10</sup>. Eph 3<sup>5</sup>) enthüllt und dadurch mit besonderer Kraft zur Erleuchtung, Ermahnung und Tröstung der Gläubigen (14<sup>3</sup>) und zur Gewinnung der Ungläubigen (14<sup>24</sup>) wirkt. Dass ihr spezifisches Merkmal sei, in Widerspruch mit der Wirklichkeit Geschautes zu verkündigen, behauptet Holsten ohne Grund. Sie stellt vielmehr die Wirklichkeit in das Licht des göttlichen Rathschlusses. Vom Glossenredner unterscheidet sich der Prophet hinsichtlich des Stoffes dadurch, dass jener an sich nur seiner Erbauung dient, während dieser Gottes verborgene Heilsrathschlüsse enthüllt, — und nach der Form seiner Rede dadurch, dass dieser verständlich, nicht ekstatisch, mithin nicht ohne discursive Thätigkeit redet; vom *διδάσκαλος* unterscheidet er sich so: *ὁ μὲν προφητεύων πάντα ἀπὸ τοῦ πνεύματος φθέγγεται· ὁ δὲ διδάσκων ἐστὶν ὅπου καὶ ἐξ οἰκείας διανοίας διαλέγεται*, Chrys. z. V. 28; der Lehrer entwickelt den gegebenen Lehrbestand, der Prophet schafft in der Kraft des Geistes neuen Stoff für die christliche Einsicht und Erbauung. I 15<sup>21</sup>—23. 50f. Rom 8<sup>18</sup>—23. 11<sup>25</sup>—32 redet P. als Prophet. Vgl. Act 11<sup>27</sup>. Lücke<sup>2</sup> Einl. in d. Offenb. Joh. 29. Dillmann in Schenkels BL. IV, 606f. Sehr sorgfältig Mosheim De proph. eccl. apost. diss. in Dissert. ad hist. eccles. pertinentes. II 132f. — Zur Sache *διδασχὴ τῶν δῶδ. ἀπ.* ed. Harnack 10, 7. 11, 3f. 13, 1f. u. S. 119f. Die *διδασχὴ* zeigt in ihren Cautelen, welchen Entartungen die altchristliche Prophetie zu bezeugen hatte. Vgl. ITh 5<sup>19</sup>—21. Jer 23. — *διακρίσεις πνευμ.*) *Geisterbeurtheilungen*, d. i. Beurtheilungen, die sofort bei den gehörten Reden zur Bewahrung der Gemeinde vor Irreführung Bescheid zu geben vermögen, von welchen Geistern in den verschiedenen Fällen (daher der Plur. *διακρίσεις*) die Reden ausgegangen und getragen seien, ob also der heilige Geist, oder der blosse menschliche Geist, oder gar dämonische Geister (ITim 4<sup>1</sup>. IJoh 4<sup>1</sup>) wirksam seien; *καὶ γὰρ πολλὴ τότε τῶν ψευδοπροφητῶν ἦν διαφορὰ τοῦ διαβόλου φιλονεικοῦντος παρπλοσιῆσαι τῇ ἀληθείᾳ τὸ ψεῦδος*, Chrys. Dass bei *πνευμάτων* nicht an les souffles de l'esprit (Godet), sondern an den Geist, der in den Propheten wirksam hervortritt, zu denken ist, folgt aus 14<sup>32</sup>. Ueber *διάκρισις* vgl. z. Rom 14<sup>1</sup>. — *γέννη γλωσσῶν*) Das *γλώσσας λαλεῖν* in Korinth war identisch mit dem Act 10<sup>46</sup> u. 19<sup>6</sup> erwähnten, identisch auch mit den Pfingstreden Act 2, insofern der Ursprung und der Eindruck desselben (vgl. Act 2<sup>13</sup> mit I 14<sup>23</sup>) auf eine durchaus fremdartige, nach Analogien der Erfahrung

undeutbare Erscheinung hinweist\*). In dem Anhange zum Mk (1618) gehört das *γλώσσαις (καιναῖς) λαλεῖν* zu den die Wirksamkeit der Sendboten Christi begleitenden Beglaubigungszeichen. Ueber die Deutung dieses Charisma sind die Kirchenväter bereits uneins. Seit Origenes (ad Rom 113) zwar bezieht man es auf das Wundervermögen, in fremden Sprachen zu reden. Dagegen lässt Irenaeus (V 61), der versichert, Brüder gehört zu haben *παντοδαπαῖς λαλοῦντας διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις* (vgl. Anm. V), Spielraum für andere Beziehungen, Tertullian aber setzt ein ekstatisches Reden mannichfacher Art voraus, wenn er sagt: *edat (Marcio) aliquam visionem, aliquam orationem dumtaxat spirituales in ecstasi i. e. amentia, si qua linguae interpretatio (ἐρμηνεία γλώσσης) accessit*. Letztere Erklärung kommt dem Bilde von der Glossolalie, das sich aus C. 14 ergibt, am nächsten. Die Verschiedenheit ihrer Beurtheilung aber erklärt sich aus dem Versiegen des ekstatischen Charisma nach seiner Diskreditirung durch die Gnostiker (s. unter V.) und den Montanismus. — Die Bedeutung und Aeusserungsweise der Glossolalie ist aus den ntl. Aussagen und ihren geschichtlichen Beziehungen zu ermitteln. Die Schilderungen und Urtheile des P. in den Kor. sind dabei massgebend, da die Act. keine widerspruchsslose Anschauung geben. Daraus aber, dass im NT abgesehen von den vorher angegebenen Stellen die Glossolalie nirgends direct erwähnt ist, weder in den Evangelien (mit Ausnahme von Mk 1618), noch in den katholischen Briefen und der Apokalypse, noch in den übrigen Paulusbriefen (wobei besonders das Uebergehen in II Kor. und in der Aufzählung der Charismata Rom 126f. auffällt), gestattet den Schluss, dass auch in der apostolischen Zeit nur sporadisch und nicht in massgebender Weise ihre Aeusserungen hervortraten. In der nachapostolischen Litteratur aber findet sich keine ergänzende Nebenüberlieferung, nicht einmal der Ausdruck kommt vor.

I. Für die Bestimmung des Wesens und Erscheinens der Glossolalie ist die Terminologie des Charisma entscheidend, und dies um so mehr, als der Ausdruck *γλῶσσα* mehrdeutig ist. Einen weiteren

---

\*) Die Erklärung der Glossolalie durch Reden in den Sprachen, welche die gerade anwesenden Hörer verstanden, erinnert an Hymn. in Apoll. V. 153f.: *πάντων δ' ἀνθρώπων φωνὰς . . . μιμῆσθαι ἴσασιν. φαίη δὲ κεν αὐτὸς ἕκαστος φθεγγεσθ'.* Zur Schätzung solcher „anderssprachigen“ Leistungen vgl. Lukian Alex. 51. Die Feueroffenbarung des Geistes bei der Begründung der Weltkirche hat ihr Gegenstück in der von Joseph. A. VIII 4, 3. 4 dargebotenen Ueberlieferung von der Tempelweihe Salomos. Auf die Bitte, dass eine *μοῖρα τοῦ πνεύματος* im Tempel wohne, sendet Gott *πῦρ ἐξ ἄερος διαδραμόν* etc.

Anhalt giebt das begleitende Charisma der *ἐρμηνεία γλωσσῶν*. *γλῶσσα* heisst *Zunge, Sprache* (*lingua, sermo* — beides hat die Vulg. nebeneinander), *Sprachausdruck*, insbesondere dialektische Eigentümlichkeiten (*ιδιότητες διαλέκτων* Gloss. Alberti) und dunkle Worte, welche eine Deutung erforderten. *ἐρμηνεία* heisst *Erklärung*, und zwar sowohl die Fähigkeit, seine eigenen Gedanken durch Worte mitzutheilen, als auch die Gedanken und Worte anderer, die für sich dunkel sind, in verständlicher Rede wiederzugeben. Auf die Deutung unartikulierter Laute wird es ebensowenig wie *ἐρμηνεύειν* bezogen. (Vgl. über *ἐρμηνεύειν* und seine Derivata Zahn Gesch. des ntl. Kanons I 2 S. 878 f. Link StKr 1876 S. 408 f.) P. nun bedient sich zur Charakteristik des Charisma verschiedener Ausdrücke. Er beweist damit, dass er nicht eine bestimmte Terminologie zur Verfügung hat, sondern sich um die Verdeutlichung bemüht. Nebeneinander stehen *γένη γλωσσῶν* (12 10. 28), *γλώσση*, *γλώσσαις λαλεῖν* (12 30. 13 1. 14 2. 4. 5. 6. 13. 23. 27. 39), *λαλεῖν λόγους ἐν γλώσση* (14 19), *προσεύχεσθαι γλώσση* (14 14), *γλῶσσαν ἔχειν* (14 26); gleichwertig ferner sind die Ausdrücke *ψάλλειν*, *προσεύχεσθαι*, *εὐλογεῖν*, *εὐχαριστεῖν τῷ πνεύματι* (14 15. 16), *πνεύματι λαλεῖν μυστήρια* (14 2). Diese Parallelausdrücke beweisen, dass der Ausdruck *γένη γλωσσῶν* ernst zu nehmen ist. Die Glossoallie ist keine einheitliche Geistesäusserung wie die Prophetie, stellt aber stets die Forderung einer *ἐρμηνεία*, um die Gemeinde zu erbauen. — II. Die Mehrdeutigkeit von *γλῶσσα* und das Schwebende in den Charakteristiken erklärt die verschiedenen Deutungen des Charisma, die sich je nach der Bestimmung des Sinnes von *γλῶσσα*, *γλῶσαι* durch Sprache, Zunge, dunkle, geheimnisvolle Rede unterscheiden. In der Anerkennung seines ekstatischen Charakters herrscht im ganzen Uebereinstimmung. Eine Verständigung über abweichende Fassungen wird dadurch erschwert, dass in ihrer Kritik nicht zwischen der Bestimmung des Wesens des Charisma selbst und zwischen der Frage nach dem geschichtlichen Anlasse seiner eigentümlichen Bezeichnung klar unterschieden wird. 1) *γλῶσσα* in der Bedeutung *Sprache*. So erklären die meisten älteren Ausleger, wie Storr, Flatt, Heydenr., Schulthess, Ch. F. Fritzsche, Maier, welche unter *γλῶσαι* fremde Sprachen verstehen, und zwar so, dass einige an erlernte Sprachen dachten, die meisten an unerlernte. Vgl. auch Rückert („das Vermögen, in einzelnen Momenten hoher Begeisterung Gott in Sprachen zu loben, die man vorher nicht gelernt“), Kling StKr 1839 487 f., theilweise Olsh. u. Baur StKr 1843 658 f. 1844 708 f. Dagegen besonders Bleek in d. StKr 1829 17 f. Baur ZTh 1830 2 104 f. Schulz Geistesgaben 57 f. Zeller Apostelgesch. 80 f. Entschieden wider die Ansicht von fremden Sprachen, auch abgesehen von dem Singularausdrucke *γλώσση λαλεῖν*, welcher auf eine fremde Sprache gehen soll, und von der psychologischen Unmöglichkeit, unerlernte Sprachen zu

reden, ist a) dass 142 in allen den Fällen unwahr wäre, wo sich Kenner der geredeten Sprachen unter den Zuhörern befunden hätten; b) dass 1410. 11 die *γένη φωνῶν* (Sprachen) ausdrücklich von den *γένη γλώσσων* unterschieden und als Analogon der letzteren angeführt werden; c) dass der Glossolalie nicht das Reden in einheimischer Sprache, sondern das Reden in Verstandesthätigkeit (1415) entgegengesetzt und die Glossolalie selbst als *λαλεῖν πνεύματι* charakterisirt wird; d) dass 146 dem *γλώσσ. λαλεῖν* das Reden *ἐν ἀποκαλύψει, ἐν γνῶσει* etc. entgegensteht, was ja alles in jeder Sprache geschehen konnte, daher die Unverständlichkeit der Glossolalie nicht im Idiome zu suchen ist, sondern darin, dass das Geredete weder *ἀποκάλυψις* noch *γνῶσις* etc. enthielt; e) dass der 1428 angenommene Fall gar nicht hätte vorkommen können, da jedem Redenden auch das Dolmetschen möglich gewesen wäre; f) dass Paulus 1418 die Glossolalie von sich selbst in hohem Grade aussagt, aber hinzusetzt, in der Versammlung treibe er sie nicht, — woraus folgen würde, Paulus habe im Stillen, vor Gott, in fremden Sprachen geredet; g) dass Paulus überhaupt das fragliche *χάρισμα* von einem ganz anderen Gesichtspunkte besprochen haben würde, nämlich nach Massgabe der Gegenwart oder Nichtgegenwart solcher, welche fremde Sprachen verstanden. Auf eine Mischsprache aber, „welche die Elemente oder Rudimente der verschiedensten wirklich historischen Sprachen befasst habe und der Typus für die Allgemeinheit des Christentums gewesen sei“ (Billroth), lassen sich alle diese Wendungen nicht beziehen, ebenso wenig auf ein Reden in „Engelsprachen“ (Act 2: in Menschensprachen) (Thiersch Die Kirche im ap. Zeitalter 27f. Godet). Sollte diese Benennung aus den Vorstellungen, welche die apostolische Gemeinde sich über die Art machte, wie die Engel mit Gott redeten, abstrahirt worden sein, so wäre die sonstige Terminologie unbegreiflich. Dazu führt die Wendung, auf die sich diese Annahme gründet (131), das Reden *ταῖς γλώσσαις τῶν ἀγγέλων* nur als gedachten Fall zur Hebung des Contrastes ein. Ueberhaupt ist die Erklärung von Sprache- und Sprachen-Reden mit der ganzen folgenden Ausführung unvereinbar, wenn auch die Art, in der sich Hofmann von ihr aus die Erscheinung und Bezeichnung vorstellig zu machen sucht, der Wahrheit nahe kommt. Nach ihm handelt es sich nämlich um Sprachen, die der Sprechende nur vermöge seiner Ergriffenheit durch den heil. Geist spricht, deren Verschiedenartigkeit aber nicht als Unterschiedlichkeit von Völkersprachen in Betracht komme, sondern darauf beruhe, dass der heil. Geist den Sprechenden treibe und befähige, sich seine Sprache für das jetzt eben Auszusprechende selbst zu schaffen, so dass sich im Munde des einzelnen je und je die Sprache für das, was ausgesprochen sein will, sonderlich bilde. Aber aus der Formel *γλώσση* u. *γλώσσαις λαλεῖν*, die Bedeutung *Sprache* vorausgesetzt, lässt



sich diese Erklärung nicht ableiten. 2) *γλώσσα* in der Bedeutung *Zunge*. Für diese Auffassung entscheidet sich Meyer, der demgemäss *γλώσσαις λαλεῖν* ein mit *Zungen sich Vernehmenlassen* übersetzt. Das entscheidende Moment für die Bezeichnung des Charisma liegt dann in dem Eindruck, dass ein neues übernatürliches Organ dem Redner zur Verfügung stehe, welches Töne und Stimmen hervorbringt, für die der gewöhnliche Mensch kein Verständniss und keinen Massstab zur Beurtheilung besitzt. Diese Töne können des näheren als ein Lallen in unartikulirten Lauten bestimmt werden (Bardili, Eichhorn Bibliothek I 91f. 775f. II 755f. III 322f.), oder als „ein ekstatisches Reden in unverständlichen Ausdrücken, d. i. in leisen, kaum vernehmlichen, unarticulirten Worten (!), Tönen und Lauten, in denen sich das begeisterte fromme Gemüth Luft machte“ (Wieseler StKr 1838 738). Dazu stimmen wenig die Vergleichenungen mit der Flöte, Cither, Trompete und Cymbel, so wie mit fremden Sprachen. Auf unartikulierte Laute, die dann von dem Hermeneuten als *ψάλλειν*, *εὐλογεῖν*, *εὐχαριστεῖν* gewerthet wurden, deutet auch Holsten, dem sich Schmiedel anschliesst. *γλώσσα* sei eine Metonymie für „Zungensprache“, die Zungensprache des Gottesgeistes. Der Vorgang komme dadurch zu Stande, dass das transcendente *πνεῦμα* die Sprachwerkzeuge des *σῶμα* in Thätigkeit setze. Zum Beweise beruft sich Holsten auf 1426, eine Stelle, die nichts hiefür beweist, sodann auf die Bedeutung von *λαλεῖν* (sprechen) im Unterschiede von *λέγειν* (im Zusammenhange reden) — ein Unterschied, der für Paulus nicht in Betracht kommt, wie aus 1416 und 19 (*λαλεῖν τῷ νοῦ, λαλεῖν ἐν γλώσσῃ*) erhellt, ferner mit besonderem Nachdrucke auf Philo Quis rer. div. haeres § 52. Dort wird die Rede des Propheten als wesentlich ekstatisch geschildert: *προφήτης ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου*. Er ist *ὄργανον θεοῦ ἡχοῦν, κρουόμενον καὶ πλητιτόμενον ἀοράτως* — *κατέχρηται δὲ ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηρίοις ὀργάνοις, στόματι καὶ γλώττῃ, πρὸς μὲνυσιν ὧν ἂν θέλῃ*. Die letzten Worte zeigen, wie wenig diese Stelle geeignet ist, das Wesen der Glossolalie zu erklären. Bei P. bezeichnet *γλώσσα* eben nicht das Werkzeug, sondern die ekstatische Rede selbst, wie ja auch Holsten anerkennt, bei Philo wird die prophetische Rede ausschliesslich als Geistesrede charakterisirt, welche die *φωνητήρια ὄργανα*, nicht nur die Zunge, sondern auch den Mund beansprucht. Philo benutzt eben die hellenistischen Inspirationsvorstellungen, um sich die alttestamentliche Prophetie zu erklären, welche Paulus ebenso wie die neutestamentliche weder mit der Glossolalie zusammenwirft noch nach ethnischen Analogien beurtheilt. Diese „classische“ Beweisstelle Holstens weist daher gerade auf die Schwäche seiner Erklärung, bei der kein charakteristisches Merkmal der Geistesrede gewonnen wird. Sind doch beim Reden „die Sprachwerkzeuge des *σῶμα*“ immer

thätig, mag das πνεῦμα oder der νοῦς dafür die Triebkraft sein. Vorgänger für diese Erklärung sind ausser Meyer noch Baur, Steudel, Neander, de Wette, Zeller ThJ 1849. 1. 43 und Apostelgesch. 111. Overbeck z. Act 2. Aber sie setzen für die unartikulirten Laute und das Gelalle ein Reden, Beten, Preisen, bei dem der νοῦς zurücktritt, suchen also die Deutung der Glossolalie als Zungenwunder mit der eines Sprachenwunders zu verbinden. Auch Ewald Jahrb. III. 270f. deutet ähnlich und weist auf ἄββὰ ὁ πατήρ und auf die dem Gebiete des λαλεῖν nicht angehörenden unaussprechlichen (ἀλάλητοι heisst hier wohl *unausgesprochen*) Seufzer Rom 826; desgleichen v. Hengel, der aber die ursprüngliche Glossolalie („rondborstig en luide spreken tot Gods verheerlijking in Christus“) so ausgeartet und gemissbraucht von den Korinthern denkt, dass sie nun „een geesteloos namaaksel, een gewrocht van hoogmoed en ijdelheid“, und nicht mehr zu Gottes Verherrlichung in Christo gewesen sei. Auch Hilgenfeld, unmittelbar göttliche Spracheingebung („göttliche Zungen, Geistesstimmen aus einer höheren Welt“) verstehend, will die Bedeutungen von γλῶσσα Zunge und Sprache nicht auseinander halten, obwohl sie Paulus selbst 1410f. auseinander hält. Das Gesamtbild, das Meyer in Ausführung dieser Deutung gewinnt, zeigt die Schwierigkeit, γλῶσσα in dem Sinne von *Zunge* zum Ausgangspunkte zu nehmen. Die Glossolalie sei ein Gebetsausbruch in Bitte, Lob und Dank, bei dem die eigene Verstandesthätigkeit aussetzte. Daher sei die Zunge unwillkürlich von dem heiligen Geiste, der den Glossolalen in seinem tiefsten Leben erfasst und hingenommen hatte, in Thätigkeit gesetzt worden. Dabei sei von selbst (?) begreiflich, dass das Zurücktreten des νοῦς dieses λαλεῖν so unzusammenhängend und mysteriös machte für die an die Bedingung des νοῦς gebundenen Zuhörer, dass es ohne ἐρμηνεία nicht von ihnen verstanden werden konnte. Unfassbare Laute, theils seufzende, theils aufjauchzende Rufe, abgerissene Worte, neue Bildungen und Verbindungen von Ausdrücken, in denen die tiefste Erregtheit sich zu äussern rang, und wie sonst noch die Zunge das höchste Wogen und Wallen des Geistes vernehmen lassen mochte, — unfruchtbar blieb dies alles für andere, wenn keine Auslegung hinzutrat, einer unverständlichen fremden Sprache ähnlich. Eben so begreiflich sei ferner, dass bei diesem Gebetsvortrag die Zunge, weil sie unabhängig vom νοῦς redete (nicht ὑπήκοος τῷ λογισμῷ, Plut. Mor. 90B), scheinbar (!) selbständig redete, obwohl sie in der Wirklichkeit Organ des heil. Geistes war. Nicht das Ich des Menschen redete, sondern die Zunge, — so erschien die Sache und so entstand die Benennung. Weil aber jene ekstatische Gebetsweise in sehr verschiedenen charakteristischen Modificationen (die man freilich, weil die Erfahrung abgeht, nicht nachweisen könne) hervortrat, und

derselbe Redner je nach den wechselnden Graden, Impulsen, Richtungen seiner Entzückung in mannichfachen unterscheidbaren Weisen sich vernehmen lassen musste, so entstand der Pluralausdruck *γλώσσαις λαλεῖν* und die Betrachtungsweise, nach der man *γένη γλωσσῶν* unterschied. Jedenfalls haben die Erklärungen, welche von der Uebersetzung *Zunge* ausgehen, aber mehr oder weniger bestimmt den Sinn von *Sprache* hinzunehmen, vor der Deutung auf unartikulierte Laute den Vorzug, dass sich irgend wie vorstellig machen lässt, wie der Hermeneut zum Glossenredner sich verhält. Unartikulierte Laute kann man nachahmen, aber ihren Sinn bestimmen, sei es durch eine Umschreibung der Stimmungen, die sie erwecken, wie dies der musikalisch beanlagte Mensch bei harmonischen Tonmalereien vermag, sei es durch Umsetzung in Gedanken, die das Herz ergreifen, das vermag wohl niemand. *ἐρμηνεύειν* aber geht stets auf etwas relativ Unverständliches. Unter diese Kategorie fallen unartikulierte Laute aber nicht. Allein jede Deutung, die *γλώσσα* als *Zunge* nimmt, verfällt der Schwierigkeit, dass sie eine technische Bezeichnung für eine den Parallelbestimmungen (*πνεύματι λαλεῖν* etc.) widerstrebende Metapher erklärt. Gewiss mag man ohne Anstoss singen: „O dass ich tausend Zungen hätte“; aber als technische Bezeichnung für ein unmittelbar vom Geist eingegebenes Reden ist die Wendung: *mit Zungen reden* undenkbar. Auch der überschwänglichste Ausdruck der Begeisterung, auch der unvermitteltste Wechsel der Laute, in dem sie sich kund gab, wird schwerlich den Schein erweckt haben, dass der Redner die Zungen wechselte, wie der Musiker die Instrumente. Und bedurfte das *πνεῦμα*, wenn es mit Unterbindung der Functionen des *νοῦς* nach Worten rang, nicht auch der Mundhöhle, des Gaumens und aller anderen Organe, die der Lauterzeugung dienen? auf blosser *voces linguales* dürfte es sich doch kaum beschränkt haben. Schmiedel nennt diesen Einwand kleinlich, da *γλώσσα* ja auch *Sprache* bedeutet, die Sprache aber alle Laute umfasse. Aber zeigt sich nicht gerade in dieser Beobachtung, wie ungeeignet der Ausdruck *Zunge* zur technischen Bezeichnung eines Redens in „verrückten Worten“ (eine mindestens kühne Metapher Scholtens) ist? 149 ist jedenfalls keine die Deutung „Zungensprache“ unterstützende Stelle, denn 149—11 giebt P. Analogien, in deren Aufreihung er *γλώσσα* ohne Rücksicht auf das Charisma gebraucht. In der Luft schweben ferner bei dieser Deutung die Parallelausdrücke *γλώσση*, *γλώσσαις* und *ἐν γλώσση*, *ἐν γλώσσαις* *λαλεῖν*. Oder ist es eine Erklärung, wenn z. B. Holsten 1419: *λόγους ἐν γλώσση* durch die Wendung paraphrasirt: „ein Reden, welches der Gemeinde in Worten entgegentönte“? Auch der Satz *γλώσσαί — παύσονται* (138) sträubt sich gegen die Deutung: die Sprachwerkzeuge des Geistes werden aufhören, wie das Charisma der *ἐρμηνεία γλωσσῶν* auf den Inhalt des Gesagten, nicht auf das Organ, welches das Ge-

sagte hervorbringt, hinweist. So fiel denn überhaupt „ein so bezeichnetes Charisma ganz aus dem Rahmen der übrigen. Jedes der anderen bezeichnet zugleich den sachlichen Inhalt, dieses dagegen wies nur auf den äusseren Anknüpfungspunkt für eine besondere Geisteswirkung, welche das eigentlich charakteristische Moment, die Art der Geisteswirkung, verschwiege“. Beyschlag (Art. Zungenreden in Riehms biblischen R.-L.) hat diese Schwierigkeit nicht erledigt, wenn er den Sinn der Bezeichnung so bestimmt: die jedesmalige Inspiration werde unter dem Bilde einer die natürliche Zunge beseelenden entzündenden Geistes- (oder Feuer-)Zunge gedacht. Auch diese Ansicht bringt es nur zu einem *quid pro quo*, indem sie die Vorstellung einer neuen geistlichen Zunge mit der eines Beseelens der natürlichen Zunge vermischt. Ebenso fehlt ihr gleich den vorher charakterisirten die Möglichkeit, von den Sprachwerkzeugen aus die spezifische Differenz des Charisma der Glossolie festzustellen. Wie sehr dieselbe verwischt wird, zeigt B.'s Berufung auf den „neuen Mund“ Lk 21.15. Apoc 13.5. — III. Besser scheinen die spezifische Differenz diejenigen zu ermitteln, welche der nach J. A. G. Meyer (De charism. τ. γλωσσῶν etc. Hann. 1797) von Bleek weiter ausgebildeten Erklärung folgen, nach der γλώσσαι nicht etwa in der Bedeutung „griechisch-philologische Glossen“, auch nicht bloss in der Bedeutung „altertümlicher, ausser Gebrauch gekommener Ausdruck“ oder auch Provinzialismus zu erklären ist, sondern die davon ausgeht, dass γλώσσαι der technische Ausdruck für „fremdartige, ungewöhnliche Worte“ ist. Der Ausdruck gehörte in diesem Sinne nicht bloss der Gelehrtensprache, sondern auch der Volkssprache an, um eine „lingua secretior“ zu bezeichnen, welche der „interpretatio“ bedurfte (Quint. Inst. or. I 1, 35). In diesem Sinne war er geläufig, und es lag nahe, ihn auf Aeusserungen zu beziehen, die auf übernatürliche Einwirkung zurückgeführt wurden. Die Pythia redete in Glossen, ebenso wie der Dichter, den die Muse begeisterte. Das Ungewöhnliche und Fremdartige solcher Rede soll die Aufmerksamkeit erwecken. So wurde γλώσσαι übernommen zur Charakteristik der Erscheinung und des Eindrucks einer Rede, die von der διδαχή und der προφητεία sich spezifisch unterschied, und die so gewaltig und geheimnissvoll ertönte, dass sie auf das unmittelbare Wirken des πνεῦμα zurückgeführt wurde (142). War sie kurz, vielleicht nur ein Ausruf des Lobes und Danks, ein Stossseufzer (Tertull. Adv. Valent. 1: *suspiria epoptarum*), so brauchte man die Formel γλώσση λαλεῖν oder γλώσση προσεύχεσθαι, während λόγους λαλεῖν ἐν γλώσση auf Vorträge geht, deren charakteristisches Merkmal die Glosse ist, γλώσσαις λαλεῖν oder ἐν γλώσσαις λαλεῖν aber Reden und Gebete bezeichnet, die nur aus Glossen bestanden. Demgemäss durfte man von γέννη γλωσσῶν reden \*). Vgl. Bleek StKr

\*) Es ist bemerkenswerth, dass auch Baur StKr 1838 62sf. sich

1829 3—79 1830. 43f., dessen Ausführungen Heinrici (I 381f. II 600) vervollständigt hat, Schürer ThLz. 1880. Nr. 20. Gegen Heinrici's Begründung wendet sich Holsten und letztlich Schmiedel. Holsten hat darin sehr Recht, dass die Paraphrase „Stosseufzer ausstossen“ mit der Schilderung des Glossenredens, wie das schon aus den von ihm (S. 494) citirten Worten Heinrici's hervorgeht, sich nicht deckt. Auch er übersieht, dass die Frage nach der geschichtlichen Veranlassung der Benennung des Charisma und die Frage nach dem Wesen desselben zu trennen sind, und stellt die bestrittene Meinung so dar, als behaupte sie: *γλῶσσα* bedeute „ein artikulirtes, wenn auch wegen seiner Ungewöhnlichkeit unverständliches Bewusstseinswort“. Dabei zieht er nicht die Thatsache in Betracht, dass dem Idioten der Glossenredner eben deshalb „besessen“ zu sein scheinen konnte (1423), weil derselbe ihn nach analogen Erfahrungen ethnischer Culte, z. B. den ekstatischen Aeusserungen der Glossen redenden Pythia, schätzte. IV. Diese Deutung weist auf den geschichtlichen Anlass der unterschiedlichen Bezeichnung des ekstatischen Charisma als Glossenrede. Nach seinem Ursprung ist es pneumatisch, seine mannichfachen Formen erinnern an die Aeusserungen des Enthusiasmus, die der Hellene um ihrer feierlichen Unverständlichkeit willen verehrte und unter die Kategorie von *γλῶσσαι* zusammenfasste. Wie nahe

für den Pluralausdruck *γλώσσαις λαλεῖν* zu der sonst von ihm bestrittenen Bleek'schen Ansicht bekennt, wenn auch unter der doppelten Einschränkung: 1) dass man mit *γλῶσσαι* nicht den Begriff einer poetischen, begeisterten Redeweise verbinde, und 2) dass die Bleek'sche Erklärung auf die Stellen der Apostelgesch. nicht anzuwenden sei. Nach Baur ist es „ein Reden in ungewöhnlichen, auffallenden, von dem herrschenden Sprachgebrauche abweichenden Ausdrücken“. Der Drang des überschwänglichen Gefühls, das nach einem Ausdrucke rang, habe auch solche Redeformen zu Hülfe genommen, welche theils aus fremden Sprachen entlehnt, theils wenigstens in der gewöhnlichen Umgangssprache nicht üblich gewesen seien. Diese Redeformen seien die *γλῶσσαι*, und das *γλώσσαις λαλεῖν* sei ein potenziertes *γλώσση λαλ.* Aber soll *γλῶσσα* sowohl im Singular-, als Plural-Ausdrucke Zunge heissen (s. S. 622), so können nicht zugleich *γλῶσσαι* (der Plur.) Aeusserungen der Zunge, Sprachidiotismen sein (s. S. 634f.). — Die verschiedenen Erklärungen von *γένη γλ.* sind aus den verschiedenen Anschauungen von dem Wesen des *χάρισμα* an sich leicht erkennbar. Die Ausleger z. B., welche *γλῶσσαι* von fremden Sprachen deuten, denken an die mannichfachen Sprachen (Chrys. z. V. 1: *ὁ μὲν τῇ Περσῶν, ὁ δὲ τῇ Ῥωμαίων, ὁ δὲ τῇ Ἰνδῶν, ὁ δὲ ἑτέροις τινὶ τοιαύτῃ εὐθὺς ἐφθέγγετο γλώσσῃ*); Eichhorn: „allerlei Arten von unverständlichen Tönen“; Schulz: „mancherlei Weisen gottbegeisterten Lobsingens“; Wieseler (1838): das unvernehmliche Lallen selbst, ohne und mit dessen Auslegung; Rossteuscher wie Thiersch: „Menschen- und Engelsprachen“; Hilgenf.: verschiedene Arten göttlicher Spracheingebungen; Hofm.: die verschiedenen Sonderbildungen der Sprache im Munde der einzelnen.



dies sowohl für religiöse als auch für poetische Kundgebungen lag, beweisen die von Heinrici a. a. O. beigebrachten Analogien, die durch nachfolgende ergänzt seien: 1) die Glossen werden als dunkle fremdartige Ausdrücke für besonders eindrucksvoll gehalten (Origen. C. Cels. I 18 Spencer). Sie gelten theils als veraltete (*γλωσσήματα*), theils als frei geschaffene, theils als fremdsprachige Worte, die sich von der correcten Sprache des gewöhnlichen Lebens bestimmt abheben (der Gegensatz von *ὀρθόπειρα* und *γλῶσσαι* bei Diog. Laert. IX 48) und eines Dolmetschers bedürfen. Veraltete Ausdrücke: Marc. Aurel. IV 33: *αἱ πάλαι συνήθεις λέξεις γλωσσήματα νῦν*. Galen Gloss. Hipp. Anfang: *ὅσα τοίνυν τῶν ὀνομάτων ἐν μὲν τοῖς πάλαι χρόνοις ἦν συνήθη, νῦν δὲ οὐκέτι ἐστὶ, γλώττιας καλοῦσι*. Frei geschaffene Ausdrücke: Plut. Is. et Osir. 61. 375 Xyl.: *οὐ δεῖ θαυμάζειν τῶν ὀνομάτων τὴν εἰς τὸ Ἑλληνικὸν ἀνάπλασιν*. Solche Bildungen nenne man *γλῶσσαι*. Fremdsprachige Ausdrücke (*ὀνόματα βάρβαρα*): Clem. Strom. I 133 (Sylb.): *γλῶσσας ἀπεριλήπτους οὕσας τὰς βαρβάρων φωνάς*. Eusthat. ad. Il. 1: *γλῶσσαν τὴν ἀπεξενομένην διάλεκτον* (Gataker zu Marc. Aurel. IV 33). Solche Glossen bedürfen alle eines Hermeneuten. Sext. Empir. Adv. Gramm. I 13: *διήνεγκε δὲ οὐδὲν, ἣ βαρβάρου λέξεως ἐρμηνευτὰς γίνεσθαι ἢ τῆς κατὰ γλῶσσαν παρενεχθείσης*. Zu den hochgeschätzten Büchern, die Glossen enthielten, gehört des Heraklit Schrift *περὶ φύσεως*, die eben deshalb einen Hermeneuten forderte. Von ihr heisst es: *ὀρφνὴ καὶ σκότος ἐστὶν ἀλάμπειον, ἣν δέ σε μύστης (= ἐρμηνευτῆς) — εἰσαγάγῃ, φανεροῦ λαμπρότερόν ἡέλιου*. Dazu bemerkt Diog. Laert. IX 15: *πλείστοι τέ εἰσιν ὅσοι ἐξήγηται αὐτοῦ τὸ σύγγραμμα*. 13: *καταβέβλησαι λόγον περὶ φύσεως δυσνόητόν τε καὶ δυσεξήγητον. ἐν τισι μὲν οὖν ἐρμηνευόμενος κατὰ λέξιν σὴν δοκεῖ δύναμιν* (I Kor 14<sup>11</sup>) *τινα περιέχειν* etc. Die Schätzung der Glossen geht zusammen mit der Freude an *γρίφοι* und *αἰνίγματα*, die von jeher Lieblinge der Hellenen waren. Dunkelheit gilt als Kundgebung der Weisheit und überhaupt jeder geistigen Ueberlegenheit. Alexarchos schrieb seine Siegesbotschaften in Glossen (Athen. III 98 E). 2) Daher werden die Glossen besonders von Dichtern angewandt. Dionys. Hal. *περὶ Λυσίου* 3 setzt der Schlichtheit dieses Redners die geschmückte Rede entgegen. Diese jage der *ποιητικῇ φράσι* nach, die *ὑπερβολαί, μεταβολαί καὶ αἱ ἄλλαι τροπικαὶ ἰδέαι*, besonders aber *ὀνόματα γλωττοματικὰ καὶ ξενὰ* aufweise, um *καταπλήττεσθαι τὸν ἰδιώτην* (I Kor 14<sup>23</sup>). Solches Haschen nach Glossen wird nicht immer gelobt. Plut. a. a. O.: Will die Dichtkunst alte hellenische Worte, die gleichsam als Gäste bei den Fremden verweilen, zurückrufen, so wird sie als fremdländisch (*ὡς βαρβαρίζουσα*) von denen geschmäht, die so etwas Glossen nennen (*οἱ γλώττιας τοιαῦτα προσαγορεύοντες*). Letztere Stelle beweist besonders deutlich, wie geläufig die Bezeichnung *γλῶσσαι* zur Charakteristik der fremdartigen Rede war und giebt eine Parallele

für den Eindruck der korinthischen Glossenrede (14 11). 3) Die Glossen werden besonders geschätzt bei Aeusserungen des religiösen Lebens. Das Orakel und die Sibylle giebt sie als Götterworte. Der Gott redet durch den Mund seines Werkzeugs. Plut. De Pyth. or. 397 A: *Σίβυλλα δὲ μαινομένη* (I Kor 14 23) *στόματι, καθ' Ἡράκλειτον, ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα* — ernste, unschöne und duftlose Worte — *φθεγγομένη*. Solche Götterworte heissen daher auch *ὀνόματα βάρβαρα*, von denen das Orakel fordert: *ὀνόματα βάρβαρα μὴ ποτ' ἀλλάξης*. Dazu Psellus: *τουτέστιν· εἰσὶν ὀνόματα παρ' ἐκάστοις ἔθνεσι θεοπαράδοτα, δύναμιν ἐν ταῖς τελεταῖς ἄρρητον ἔχοντα. μὴ οὖν μήτ' ἀλλάξης αὐτὰ εἰς τὴν ἐλληνικὴν διάλεκτον* (dies entspricht der *ἐρμηνεῖα γλωσσῶν*), *οἷον τὸ Σεραφεῖμ καὶ τὸ Χερουβεῖμ καὶ τὸ Μιχαὴλ καὶ τὸ Γαβριήλ. οὕτω μὲν λεγόμενα κατὰ τὴν ἐβραϊκὴν διάλεκτον ἐνέργειαν ἐν ταῖς τελεταῖς ἔχει ἄρρητον, ἀμειψθέντα δὲ ἐν τοῖς ἐλληνικοῖς ὀνόμασιν ἀσθενῇ*. (Oracula magica Zoroastris cum Scholiis Plethonis et Pselli ed. Opsopaeus. Paris 1607 S. 70 f. Uebernommen aus Mey.-Heinr. II Kor<sup>7</sup> S. 416 f.). Psellus giebt in der Deutung des Orakels eine alte Ueberlieferung wieder, die zugleich ein Beleg dafür ist, wie die Glossenrede mit Zauberkraft ausgestattet werden konnte, indem ihren fremdartigen Lauten übernatürliche Wirkung zugeschrieben wurde (Orig. C. Cels. 18—20 Spencer). Und eben diese Verwendung fand sie bei den Gnostikern. Nach Euseb. H. E. IV 11,5 benutzten die Valentinianer *ἐβραϊκὰ ὀνόματα πρὸς τὸ μᾶλλον καταπλήξασθαι τοὺς τελουμένους* (I Kor 16 22: *μαρναθά*). Solche erwähnt Irenaeus und Epiphanius zugleich mit Dolmetschungen (Vgl. Heinichen z. d. St. S. 131). Das gleiche gilt von den Basilidianern (Euseb. H. E. IV 7,7: *βαρβάρους τε αὐτοῖς εἰς κατάπληξιν τῶν τὰ τοιαῦτα τεθνηπότων ἐπιφημίσαι προσηγορίας*). Hier mündete dann die gnostische Glossenrede in die Praktiken der Zauberbücher ein, wie dies die Markosianer am deutlichsten darthun. (Carl Schmidt Gnost. Schriften in kopt. Sprache 1892 S. 381. 639. 664). — Aus diesen Belegen geht hervor, dass ein Grieche, wenn er die Geistesrede als *γλώσσα* bezeichnen hörte, dabei schwerlich an etwas anders erinnert wurde, als an analoge Erscheinungen des Enthusiasmus. P. selbst bestätigt das I 14 22 (*εἰς σημεῖον τοῖς ἀπύστοις*) und 14 23, wo er den Eindruck der Glossenrede auf den nicht zur Gemeinde gehörigen durch *μυλῖνσθαι* charakterisirt.

4) Die Art des Glossenredens und seine Dolmetschung wird, wie Maas (DLZ. 1895 Sp. 879) zutreffend bemerkt, durch die Alexandra des Lykophron gut veranschaulicht. Das Gedicht ist in Glossenstil geschrieben. Die einsame, verkannte Cassandra befindet sich im Zustande der Verzückung und enthüllt die Zukunft ihres Stamms und ihrer Stadt. Sie gleicht der inspirirten Sibylle. Der Wächter, der Priamus von den Verkündigungen seiner Tochter Nachricht bringen soll, wird durch sie, sich selber unbewusst, fortgerissen zu ähnlicher

Redeweise. So ist seine *ῥῆσις ἀγγελικὴ*, die der Dichter wiedergiebt, eine abgetönte und dem Verständniss näher gebrachte Glossenrede. Der Wächter ist zugleich Hermeneut der Seherin. Die Glossen selbst, die Lykophron mit beklemmender Kunst zusammenbringt, gewähren einen Einblick in die Mannichfaltigkeit dieser Redegattung, es sind Doppelsinnigkeiten, buntscheckige Sprachformen, Spracherfindungen, verhüllende Umschreibungen. Lykophrons Alexandra ist zugleich ein Beispiel für die Verwandtschaft des poetischen und religiösen Enthusiasmus. Von ihr gilt, was Plato (Jon 534 B) sagt: *ἐνθεός τε γίγνεται καὶ ἐκφρων καὶ ὁ νοῦς οὐκέτι ἐν αὐτῷ ἐνεστίη* (I 1414). *μαίνεσθαι, ἐνθουσιᾶν, ἐνθεον γίνεσθαι, ἐκστῆναι* sind Synonyma. *ἐκστασις ἐστὶν ὀλιγοχρόνιος μανία* (Galen Kühn XIX 462). Vgl. Weiteres bei Rohde Psyche II 307f. 351f. — V. Die Analogien aus dem heidnischen Religionsleben beweisen, wie gefährdet der Zustand der heidenchristlichen korinthischen Gemeinde durch den Missbrauch der Glossenrede sein musste. Auch P. bestätigt ihren enthusiastischen Charakter (I 142), giebt ihr aber dadurch eine feste Grenze, dass er ihre Ausübung an die Dolmetschung bindet und ihr Gebiet abseits von Virtuosenleistungen und erstaunlichen *ἱερὰ ἀνακραυγᾶσματα* (Casaubon. zu Diog. Laert. X S. 115) auf die subjective Erbauung durch Gebet in freier Form (*γένη γλωσσῶν — προσεύχεσθαι, ψάλλειν, εὐλογεῖν πνεύματι* 1414—16) einschränkt. Vgl. Weizsäcker 590f. Eine weitere Sicherung gegen ihren Missbrauch ist die scharfe Scheidung zweier Bethätigungen von übernatürlichen Gaben, welche sowohl das AT. wie auch die hellenische Religion nicht von einander trennte. Diese nämlich fassen alles Enthusiastische im Religionsleben als Prophetie (bezw. Mantik) auf. Die ekstatischen Zustände der altisraelitischen Propheten, unter die Saul gerieth, Saul selbst und seine Boten (ISam 105f. 1920f.) unterscheiden sich nach ihrer Erscheinung nicht von den Zuständen der hellenischen *ἐνθεοὶ* (s. ob.). Indem aber P. die Glossolalie als Charisma des subjectiven Enthusiasmus, das durch den *Geist Geheimnisse redet* (I 142) von der Prophetie, die in verständlicher, herzenskundiger Rede die Gemeinde erbaut, unterscheidet, entzieht er allen Neigungen zu enthusiastischen Vergewaltigungen und Verdunkelungen des christlichen Bewusstseins, wie sie in Korinth sich geltend machten, den Boden. Er verschliesst der Gemeinde den Weg, auf dem die Gnostiker bei den Entartungen des Orgiasmus und des Zauberwesens schliesslich angelangt sind. Durch die Nöthigung zur *ἐκμνηστία* gewann die Glossenrede gleich der Prophetie erbauliche Kraft für alle. Des Irenäus wichtige Aeusserung über die Gnadengaben (V 61, vgl. Euseb. H. E. V 76) bezeugt, dass die Gesichtspunkte des Apostels für die weitere Beurtheilung der Glossenrede in der Kirche massgebend geworden sind. Sie geht in die Prophetie über. Eben die Wirkung der Prophetie, die Herzensgeheimnisse zu entschleiern

(I 14<sup>25</sup>), schreibt Irenaeus dem Glossenredner zu. Daher stellt er beide Charismen auf eine Linie: *καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προφητικὰ χαρίσματα ἔχόντων καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις καὶ τὰ κρύφια τῶν ἀνθρώπων εἰς φανερόν ἀγόντων ἐπὶ τῷ συμφέροντι* (I Kor 12<sup>7</sup>) *καὶ τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ ἐκδιηγμένων*. Eine solche Glossenrede bedurfte keiner besonderen Dolmetschung mehr. Die Aeusserung des Irenaeus bewährt zugleich die Richtigkeit unserer Deutung von *γλώσσα*. *παντοδαπαῖ γλώσσαι* kann nicht auf *Zungen*, sondern nur auf mannichfache Ausdrucksweisen (*γέννη γλωσσῶν*) gehen. Mit des Irenaeus Fassung trifft Act 10<sup>45. 46</sup> (*λαλεῖν γλώσσαις καὶ μεγαλύνειν τὸν θεόν*) zusammen, ebenso die *καιναὶ γλώσσαι* Mc 16<sup>17</sup>. Der neue Glaube schafft sich den neuen, dem Geiste, der in ihm wirkt, entsprechenden Ausdruck\*). VI. In den vorstehenden Analogien ist bereits der Beleg dafür enthalten, dass gerade die Ausartungen der Glossenrede den genossenschaftlichen Charakter der kor. Gemeinde bestätigen (S. 8). Das Christentum wurde von den Heiden als *καινὴ τελετή* (Lukian Peregr. § 11) aufgefasst, als religiöser Thiasos. Das aber giebt solcher Mysteriengenossenschaft ihre Kraft und Weihe, dass sie wunderbare Enthüllungen und Bürgschaften aus der übernatürlichen Welt darbietet. Aus dieser Anschauung heraus setzt P. dem Glossenredner, der Mysterien redet (14<sup>2</sup>), den *ιδιώτης* entgegen. Vergl. Aristoph. Ran. 454f.: *μόνοις γὰρ ἡμῖν ἥλιος — καὶ φέγγος ἱλαρόν ἐστιν — ὅσοι μεμυήμεθ' εὐσεβῇ τε δīηγομεν — τρόπον περὶ τοὺς ξένους — καὶ τοὺς ιδιώτας*.

12<sup>11</sup>. Die Verschiedenheit der Geistesgaben beherrscht und leitet die Einheit des wirkenden Princip. — *ἐνεργεῖ*) nämlich als eine die einzelnen verschieden begabende göttliche Potenz. *Διάφοροι μὲν οἱ χρόνοι, μία δὲ πάντως πηγὴ*, Theodoret. — *ιδίᾳ*) *seorsim*, besonders. 77. S. Bernhardy

\*) In der alten Kirche wird zum Theil die Glossolalie ganz richtig mit den montanistischen Ekstasen in Parallele gesetzt (Ritschl Altkathol. Kirche<sup>2</sup> 473f. Hilgenfeld Glossolalie 115f. Lücke Einleitung in die Offb. Joh<sup>2</sup> 324). Verwandte Erscheinungen der Neuzeit sind die ekstatischen Leistungen der französischen und deutschen Inspirirten (Göbel ZhTh. 1854 287f.), das „Zungenreden“ der Irvingianer (Hohl Bruchstücke aus dem Leben Irvings. St. Gallen 1839. Reich StKr. 1849 195f.), die Ekstasen des Revivals und der amerikanischen Methodisten (Fabri Die neuesten Erweckungen in Amerika 1860) und mancherlei Erscheinungen, die Delitzsch Bibl. Psychol.<sup>2</sup> 364f. schildert und von dem Somnambulismus unterscheidet. Die Religionsgeschichte liefert weitere Analogien. Mit welchen Reizmitteln die Ekstase hervorgerufen werden kann, weist aus dem hellenischen Religionswesen E. Rohde Psyche II 308f. nach.

185. Vrgl. Plat. Menex. 249 B: ἅπερ ἰδίᾳ ἐκάστῳ ἴδια γίγνεται. Oft bei Classikern. Im NT sonst: κατ' ἰδίαν. — καθὼς βούλεται) nicht: nach Willkür, sondern: nach Massgabe seiner Willensbestimmung, wodurch keineswegs ausgeschlossen wird, dass die göttliche Selbstbestimmung des heil. Geistes die natürliche Befähigung und die eigentümliche Anlage und Richtung des menschlichen Geistes weckt oder bestimmt. Daher einerseits zwar die Möglichkeit, dass menschlicherseits bestimmte Charismen erstrebt werden können, V. 31. 141, anderseits aber auch die Pflicht, fremde Begabungen nicht gering zu achten. — Aus καθὼς βούλεται ist in der Regel die Persönlichkeit des Geistes erschlossen worden. Dagegen ist festzuhalten, dass der Geist vom Ap. überall als eine göttliche Kraft gedacht ist. Wenn von ihm ein Wollen ausgesagt wird, so geschieht das nur insofern, als Gott selbst mit seinem Selbstbewusstsein in dieser von ihm ausgehenden Kraft gegenwärtig und wirksam ist. In jeder Wirkung des Geistes gegenwärtigt sich dem Gläubigen der Vater und der Sohn. S. 365. Ambrstr.: Quod superius trium personarum dicit (V. 4—6), nunc per unum spiritum sanctum agi profitetur, ut quia unius naturae sint et virtutis quod unus operatur operantur tres.

12 12—31 die παραβολή. Vgl. S. 358. Vom Standpunkte der jüngeren Stoa führt Epiktet (Arr.-Epikt. II 5, 24f.) denselben Gedanken aus. Niemand sei ein ἀπόλυτος, jeder sei Glied eines grossen Ganzen, dem er dienen und für das er sich opfern müsse. Dies wird verdeutlicht am Verhältniss des Fusses zum Organismus des Leibes. Jedwedes Organ und jedwede Anlage aber stammt von Gott. Vgl. noch Arr.-Epikt. II 6, 11f. 10, 4f. 23, 3. 7. 16f. 23f. Bei Livius dient das gleiche Bild zur Rechtfertigung des Unterschieds der Stände. Weizsäcker 105.

12 12—14 \*) Der Thatbestand der christlichen Gemeinschaft. Thema für das Gleichniss. — ὁ χριστός) die organische Einheit des vielgliedrigen Leibes wird gleichgesetzt mit ὁ Χριστός. Christus steht demnach metonymisch für die durch Christus verbundene, in Christus sich gründende Gemeinschaft. Augustin Enarrat. psalm. 152: Totum ergo Chri-

\*) Zur Textkritik: V. 12. τοῦ ἐνός nach σώματος ist Glossirung. — V. 13. εἰς ἐν πνεῦμα) Viele Varianten; am beglaubtesten ist ἐν πνεύμα NBCD\*FG 17. 73. 80 Vers. u. Väter. Die Vergleichung des ersten Versgledes veranlasste die Einfügung des εἰς. Indem man zugleich bestrebt war, die Beziehung der Worte auf das Abendmahl zu sichern, entstanden die Lesarten πόμα (mit oder ohne εἰς) statt πνεῦμα, u. ἐφωτισθημεν (nach dem Sprachgebrauch der griech. Väter von der Taufe gesagt) statt ἐποι.



stus. Vgl. Hofmann (Christus das Ich der Gemeinde, seines Leibes), Holsten (der auf II 317 hinweist), Godet, Schmiedel. Dass P. bei dieser Gleichsetzung nicht eine mystisch-pantheistische Vorstellung von der gemeindlichen Verkörperung Christi hegt, beweist der Ersatz von *ὁ Χριστός* V. 12 durch *σῶμα Χριστοῦ* (V. 27). Nach Meyer bezeichnet *ὁ Χριστός* Christus selbst, insofern er als das Haupt der Kirche in deren vielen Gliedern seinen organischen Leib hat (Constit. apost. 2, 59, 1. II Sam 51. Eph 4<sup>16</sup>. 25. 5<sup>30</sup>. Rom 12<sup>4f</sup>.) Aber hier, in dem auffallend formulirten Gegensatze, handelt es sich nicht um das Verhältniss einzelner Theile, sondern um zwei vergleichbare und deshalb ihrem Umfange nach sich entsprechende Grössen. Daher der Sinn: Christus und die Gläubigen als ideale Einheit (*ὁ Χριστός*) bilden ebenso einen gegliederten Organismus wie der Leib und seine Glieder. Alle Gläubigen stehen in gleicher Verbindung mit Christus und haben doch, je nach ihrem Charisma, ein besonderes Verhältniss zu ihm. So bestimmt ist die Aussage sowohl Zusammenfassung von V. 4—11, als auch Uebergang zum Folgenden, indem die Glieder die Personen veranschaulichen, die charismatisch begabt sind \*). Die Wiederholung von *τοῦ σώματος*, an sich überflüssig oder durch *αὐτοῦ* zu vertreten, dient hier der nachdrücklichen Hervorhebung der Einheit.

12<sup>13</sup>. Begründung der Einheit aller Gläubigen, die in Christus sich darstellt, durch Hinweis auf die Wirkungen der Taufe und des Abendmahls. *Denn auch vermittelt eines Geistes wurden wir alle zu einem Leibe getauft*, d. h. der in sich eine heil. Geist ist das Mittel, durch das wir bei der Taufe alle zu einem ethischen Körper verbunden worden sind. Tit 3<sup>5</sup>. Die Formel ist analog dem *βαπτίζεσθαι ἐν ὕδατι* (mit Wasser) zu verstehen. — In *καί*, welches zu *ἐν ἐνὶ πν.* gehört, liegt die Bezeichnung des dem V. 12 Gesagten entsprechenden Verhältnisses. *ἐβαπτίσθ.* ist nicht tropisch zu fassen („de spiritu sancto largiter nobis collato“, Reiche), sondern wie das Wort selbst dem Leser es darbieten musste, von der wirklichen Taufe, die durch *ἐν ἐνὶ πνεύματι* von ihrer geistigen Seite, insofern sie in dem Geistesbesitz sich bewährt, in's Bewusstsein treten sollte. Dieses *βαπτισθῆναι ἐν ἐνὶ πνεύματι* ist *εἰς ἐν σῶμα*, in Bezug auf einen Leib (10<sup>2</sup>. Rom 6<sup>3</sup>. Mt 28<sup>19</sup>), geschehen, d. h. es hatte die Bestimmung,

\*) Zur Bezeichnung eines Sammelbegriffs durch Personennamen vgl. Plut. Js. et Osir. 70 (379 Xyl.): *εἶτα ὥσπερ ἡμεῖς τὸν ἀνούμενον βιβλία Πλάτωνος ἀνείσθαι γαμεν Πλάτωνα . . ., οὕτως ἐκείνοι τοῖς τῶν θεῶν ὀνόμασι τὰ τῶν θεῶν δῶρα καὶ ποιήματα καλεῖν οὐκ ἐφείδοντο.*

dass wir nun alle einen Leib ausmachen sollten. Zu εἴτε Ἰουδαῖοι etc. vgl. Gal 3<sup>28</sup>. Kol 3<sup>11</sup>. — Der zweite Halbvers beginnt nicht schon mit εἴτε Ἰουδαῖοι etc., wobei καὶ vor πάντες nur störend wäre (vgl. 3<sup>22</sup>. Kol 1<sup>16</sup>), sondern erst mit καὶ πάντες. Ebenso wenig wie das erste ist es metaphorisch „auf die fernere Ernährung und Bildung im Christentum durch den göttlichen Geist, der sich stets in jedem Christen erneuert“, zu deuten (Reiche), sondern auf das Abendmahl (Augustin, Luther, Neand. al.). Ebenso wie 10<sup>1f</sup>. erwähnt der Ap. die beiden die Gemeinschaft der Gläubigen constituirenden Heilsthatsachen, welche eben die in Christus sich verkörpernde und Christus in sich darstellende Gemeinde mit dem leiblichen Organismus vergleichbar machen. Vgl. 10<sup>17</sup>. Der Aor. ἐποτίσθ. spricht nicht dagegen, da derselbe in Erfahrungssätzen auch von wiederholten Handlungen gebraucht wird und hier die Wirkungen des Abendmahlsgenusses als erfolgte vergegenwärtigt (I 16<sup>4</sup>. Röm 9<sup>29</sup>. Joh 13<sup>31</sup>: ἤν ἐδοξάσθη, Winer <sup>7</sup> § 40, 5. Buttm. 172. 175). Auch ist die Vorstellung, dass der Gläubige bei dem Genuss des ποτήριον τῆς ἐκλογίας mit dem h. G. getränkt wird \*), ebensowenig unbiblisches wie die correlate, dass er mit dem h. G. getauft wird. Dass aber P. einen neuen und gleich bedeutsamen Gedanken anreicht und nicht eine in diesem Falle abschwächende und tautologische Umschreibung des bereits ausgesprochenen geben will, beweist die Einführung des zweiten Gliedes durch καὶ πάντες. Daher ist die bereits von Chrys. \*\*) gebotene, neuerlich von Rück., Baur, de Wette, Ewald, Hofmann, Holsten, Meyer, Schmiedel vertheidigte Beziehung auf die Taufe nicht statthaft, wenn auch die bei der Taufe geschehene Mittheilung des Geistes unter dem Bilde des Tränkens sich aus der Vorstellung der Ausgießung des Geistes (Joh 7<sup>37f</sup>. Act 2<sup>17</sup>. Rom 5<sup>5</sup>) rechtfertigen lässt.

12<sup>14</sup>—26. Zur weiteren Erläuterung dieser Einheit des Gemeindegliedes wird nunmehr das Bild des empirisch gegebenen menschlichen Leibes herangezogen (καὶ γάρ). Zuerst vergegenwärtigt P. das Verhältniss der Glieder zum Leibe (V. 15—20), sodann das Verhältniss der Glieder unter einander (V. 21—26). Das erste Stück, in dem das Bild geistvoll und nicht ohne ironische Schärfe durchgeführt ist, gereicht

\*) Zu ποτίσκειν vgl. Jes 29<sup>10</sup>: πεπότιξεν ὑμᾶς κύριος πνεύματι κατανύξεως. Sir 15<sup>3</sup>.

\*\*) Er giebt erst die Erklärung vom Abendmahl, fährt aber dann fort: ἐμοὶ δὲ δοκεῖ νῦν ἐκείνην λέγειν πνεύματος τὴν ἐπιφοίτησιν τὴν ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος καὶ πρὸ τῶν μυστηρίων ἐγγινομένην ἡμῖν.

denjenigen zum Trost, die wegen des Mangels einer Gabe oder der Beschaffenheit ihrer Gabe sich zurückgesetzt glaubten, das zweite warnt die bevorzugt Begabten vor Ueberhebung. Der Versuch, jeden einzelnen Zug des Gleichnisses auf bestimmte Uebelstände und Neigungen der korinth. Gemeinde festzuheften, verkennt den Charakter der Bildrede. Zur ganzen Stelle vgl. ausser den S. 383 angeführten Stücken nach Senec. De ira II 31. Marc. Ant. II 1. VII 13. Clem. Cor. I 37. Weitere Parallelen aus Classikern bei Wetstein u. Grotius. — V. 15. *ὅτι οὐκ εἰμὶ χεὶρ*) weil ich nicht Hand bin, bin ich nicht vom Leibe, gehöre ich nicht dazu. — *οὐ παρὰ τοῦτο* etc.) nicht Frage, indem die doppelte Negation die Verneinung verstärke: *num ideo non est corporis?* So wäre nämlich *οὐ* nur das gewöhnliche fragende, das eine bejahende Antwort voraussetzt, als solches aber eine verstärkende Wiederholung mit nichts rechtfertigen oder motiviren kann. Und eine Anadiplosis des *οὐ* (Klotz ad Devar. 696 f. Stallb. ad Plat. Symp. 199 A.) wäre in einem angelegentlichen Aussagesatze, nicht aber in einer solchen Frage passend. Vielmehr dient *οὐ* dem ganzen Satze, das nachherige *οὐκ* aber bloss dem *ἔστιν* zur Verneinung. Mithin: *so ist er nicht um deswillen* (weil er es nämlich in jener unzufriedenen Aeussderung behauptet) *kein Theil des Leibes*; was er ist, nämlich ein Glied vom Körper, das wird nicht jener Aussage halber aufgehoben. Die unzufriedene Behauptung hat keine thatsächliche Wirkung. In der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, die mit einem Organismus vergleichbar ist, liegt mit innerer Nothwendigkeit auch die Forderung, den durch die Zwecke des Ganzen dem einzelnen Gliede zugewiesenen Platz pflichttreu und zufrieden auszufüllen. — Ueber *παρὰ* mit Accus. im Sinne von *um* — *willen, halber, wegen* s. Krüger z. Thuc. 1, 141, 6; oft so bei Demosth. Besser nimmt man es im Sinne von *dessen ungeachtet*, nämlich ungeachtet des unzufriedenen Auflehns. Mit *τοῦτο* \*) ist wohl nicht gemeint: dieses, dass er nicht Hand ist, sondern (vgl. Hofmann), wie es das logische Verhältniss des Vorder- und des Nachsatzes fordert: dieses, dass er über seine Stellung, nicht Hand zu sein, solche Misstimmung kund giebt, als könne er sich in der Qualität des Fusses gar nicht für zugehörig zum Leibe erachten. — Dass übrigens P. Fuss und Hand, Auge und Ohr als analoge Glieder zusammenstellt, hat schon Chrys. gewürdigt: *ἐπειδὴ γὰρ οὐ τοῖς σφόδρα ὑπερέχουσιν, ἀλλὰ τοῖς ὀλίγον ἀναβεβηκόσι φθονεῖν εἰώθαμεν.*

\*) Vgl. *παρὰ τοῦτο* IV Mkk 10 19. *παρὶ ταῦτα πάντα* Judith 8 25.

12<sup>17</sup> deckt die Ungereimtheit jener Sprache auf. — ὁ φθάλμιός) sc. ἦν V. 19. Buttm. 194. — ὁ σφραγισ) Plat. Phaed. 111 B., der Geruchsinn.

12<sup>18</sup>. Νυνὶ δέ) so aber, d. h. demnach aber, wie sich die Sache wirklich verhält, hat Gott den Gliedern ihre Stellung gegeben. ἔθετο) vgl. V. 28. Hbr 12. Psalm 44<sup>13</sup>. 91<sup>9</sup>. LXX u. s. w. — ἐν ἑκάστον αὐτῶν) ist näher bestimmende Apposition zu τὰ μέλη. — ἡθελήσεν) Diesem einfachen Willen Gottes hat sich jedes Glied zu fügen. Anders ist der Gedanke von καθὼς βούλεται V. 11. — Beachte den schlichten Ausdruck der teleologischen Grundanschauung. Anders gewandt Odyss. ζ, 189.

12<sup>19</sup> f. Wenn hingegen die sämtlichen Glieder, die den Leib ausmachen, ein Glied wären, — wenn sie statt ihrer Verschiedenheit ein unterschiedsloses Glied bildeten, — wo wäre der Leib? so wäre kein Leib vorhanden, dessen nothwendiges Wesen gerade in der Zusammensetzung und dem Zusammenwirken verschiedener Organe liegt, — eine neue abductio ad absurdum. — So aber (wie V. 18) sind zwar viele Glieder, aber ein Leib. Die Gegensätze V. 18 u. 20 lassen der Verkehrtheit des eitlen Begehrens nicht empfangener Gaben gegenüber die Nothwendigkeit der bestehenden Verhältnisse zum organischen und einheitlichen Bestand und Leben der Gemeinde erscheinen.

12<sup>21</sup>—27. Neue Anwendung des Bildes: Kein Glied darf das andere verachten. — οὐ δύναται) von der durch die Unentbehrlichkeit der Hand für das Auge bedingten Unmöglichkeit\*). — πάλιν) wie Mt 47. 5<sup>33</sup> hinwiederum, vicissim, — da der Fall derselben Kategorie angehört. Vgl. z. I 107. Rom 15<sup>10</sup>. — ἡ κεφαλὴ) der Kopf, also der zu oberst stehende Körpertheil den zu unterst stehenden Gliedern, den Füßen gegenüber. „Diese Wahl ungleichartig wirkender Glieder ist Absicht, um die Zugehörigkeit selbst der Glieder daran klar zu machen, welche in ganz unterschiedener Weise thätig sind“ (Holsten).

12<sup>22</sup>. 23. Wie also steht es mit dem Verhältnisse der Glieder? Die für schwächer geltenden sind nothwendig; desgleichen die für weniger ehrbar gehaltenen werden ehrbarer angethan, und die unanständigen sind von desto mehr Wohl- anständigkeit umgeben. Welche einzelnen Glieder P. hier namentlich mit den schwachen und mit den ἀτιμότερα gemeint habe, ist nicht mit Bestimmtheit nachzuweisen. Er sagt nur summarisch: wie widersprechend ist es dem natürlichen Ver-

\*) δέ fehlt bei ACFGF.

hältnisse der Glieder, wenn eins zu dem andern (wie in dem vorherigen Beispiele das Auge zur Hand oder der Kopf zu den Füßen) sagen wollte: ich habe dich nicht nöthig. Die Glieder, die wir für schwach halten, werden vielmehr durch ihre Nothwendigkeit, die für weniger ehrbar geltenden durch ihre ehrbarere Bekleidung, und die unanständigen durch ihre wohlanständige Verhüllung vor Geringschätzung geschützt. Damit ist ihre Bedeutung für den Organismus gesichert. Allerdings hat P. unter die ἀσχήμονα (*indecora*) die Schamtheile (τὰ αἰδοῖα) und das Gesäss gerechnet, naturae partes veste quas celat pudor (Phaedrus IV 73). Ob aber unter die ἀσθενέστερα die zarten Sinneswerkzeuge wie Auge und Ohr, unter die ἀτιμότερα aber die mit dem Kleiderschmuck besonders bedachten Glieder, wie Leib, Hüften, Schultern, zu rechnen seien (Meyer), so dass verschiedene Kategorien jedesmal bezeichnet sind, erscheint zweifelhaft. Es liegt kein entscheidender Grund vor, das eine Sinnesorgan vor dem andern als schwach anzusehen. Einfacher ist die Annahme, dass dieselben Organe in verschiedener Weise beschrieben sind: die Schamtheile gelten als schwach wegen ihres geringen Ansehens und ihrer Gebundenheit an die Sinnlichkeit, obwohl sie τὰ ἀναγκαϊότατα μέρη τοῦ σώματος (Euseb. HE. VIII 12) sind. πολλῶ μᾶλλον) das logische *multo potius*. — τὰ δοκοῦντα) welche scheinen, gleich ᾧ δοκοῦμεν V. 23. Treffend Chrys., es werde ausgedrückt, dass nicht τῆς φύσεως τῶν πραγμάτων, sondern τῆς τῶν πολλῶν ὑπονοίας ἢ ψήφου. Die emphatische Stellung wie Rom 8 18. Mt 25 34. Plat. Rep. 572 B: καὶ πάντῃ δοκοῦσιν ἡμῶν ἐνίοις μετρίοις εἶναι. 334 C. — ἀτιμότερα εἶναι τοῦ σώμ.) unehrbarere Theile des Leibes zu sein, als andere; „comparativus molliens“, Beng. — τιμὴν περισσ.) Ehre in reicherem Masse, als anderen, nämlich durch die Kleidung, was durch περιτίθ. angedeutet wird (Mt 27 28. Gen 27 16. Esth 1 20. Prov 12 9. II Mkk 11 13. 12 39. 23 32. Hom. II. γ, 330. ξ, 187). — τὰ ἀσχήμ. ἡμ.) unsere unanständigen Theile. Gut Theodor. Mopsv.: ἀσχήμονα ὡς πρὸς τὴν κοινὴν ὅψιν ἀποκαλεῖ. Beachte auch, dass nicht wieder der mildere relative Comparativ steht. — ἔχει) sie haben grössere Wohlanständigkeit als andere; sie eignet ihnen, nämlich durch die wohlanständigere Verhüllung, mit welcher sie angethan sind. Zur Sache bemerkt Chrys.: τί γὰρ τῶν μορίων τῶν γεννητικῶν ἀτιμότερον ἐν ἡμῖν εἶναι δοκεῖ; ἀλλ' ὅμως πλείονος ἀπολαύει τιμῆς, καὶ οἱ σφόδρα πένητες, καὶ τὸ λοιπὸν γυμνὸν ἔχουσι σῶμα, οὐκ ἂν ἀνάσχοιντο ἐκεῖνα τὰ μέλη δεῖξαι γυμνά. Vgl. auch Cicero De off. I 35.



12<sup>24</sup> \*). *Τὰ δὲ εἰσχήμ. ἡμ. οὐ χρ. ἔχ.*) nur durch ein Komma vom Vorherigen zu trennen, soll nicht einen Einwand beseitigen (Chrys., Theophyl.), sondern es gehört zur Vollständigkeit der Sache, dass, nachdem die *ἀσχήμονα* besprochen sind, auch in Betreff der *εἰσχήμονα* die bezügliche Bemerkung hinzugesetzt werde, um an der Darstellung der Ausgleichung, die bei der Verschiedenheit des Verhältnisses der Glieder stattfindet, nichts fehlen zu lassen. Zu *οὐ χρείαν ἔχει* ergänzt sich aus dem Vorhergehenden von selbst: *εἰσχημοσύνην περισσ. ἔχειν*. — *ἀλλ' ὁ θεός* etc.) kann nicht Gegensatz zur vorhergehenden Negation sein (Hofm.), wodurch der specielle Nebengedanke *οὐ χρείαν ἔχει* ein unverhältnissmässig grosses Gewicht erhielte. Vielmehr ist vor *ἀλλ'* ein Punkt zu setzen, so dass ein neuer Satz anhebt, *ἀλλ'* aber die bisherige Schilderung des Wechselverhältnisses der Gliedmassen nunmehr abbricht (*at*, Baeuml. Partik. 15), um jetzt die Leser auf den höheren Gesichtspunkt dieses Verhältnisses, auf den der göttlichen Ordnung und Zweckbestimmung, zu erheben, wo der Widerspruch zwischen Schein und Wirklichkeit aufgehoben ist. — *συνεκέρασε*) *er hat zusammen-gemischt*, d. h. aus verschiedenartigen Theilen zu einem Ganzen vereinigt, *temperavit partes aequabiliter*. Bestimmtere Anschauung wie in *ἐθετο* V. 18. Zur Sache vgl. Clem. I Kor 37, wo *σύνκρασις* in Bezug auf den Organismus gebraucht ist. Galen (Kühn) VI 384. Arr.-Epikt. II 23, 3: *εἰκὴ οὖν σοι ὁ θεὸς ὀφθαλμοὺς ἔδωκεν, εἰκὴ πνεῦμα ἐνεκέρασεν αὐτοῖς οὕτως ἰσχυρόν* etc. — *τῷ ὑστεροῦντι*) *dem Nachstehenden, dem hinter anderen Zurückbleibenden*, 17. 8s. Plat. Pol. 7<sup>539</sup> E. Epin. 987 D, d. i. dem Theile, welcher nach menschlichem Dafürhalten geringer ist als andere. — *περισσ. δοὺς τιμ.*) *δοὺς* ist mit *συνεκέρασε* gleichzeitig: so dass er gab, indem er ihnen nämlich nach V. 22. 23 bezw. die grössere Nothwendigkeit und die Bestimmung, ehrbarer und wohlanständiger angethan zu werden, verlieh. Daher richtete es Gott also ein, dass Vorzüge und Nachtheile sich gegenseitig ausgleichen und so ein harmonischer Organismus entstand.

12<sup>25</sup>. *Σχίσμα*) *Uneinigkeit*, was V. 21 beispielsweise veranschaulicht ist. Vgl. 11<sup>17</sup> f. — *ἀλλὰ τὸ αὐτό* etc.) damit vielmehr ein und dasselbe Interesse es sei, worauf die Glieder wechselseitig für einander ihre Sorgfalt richten. Was Paulus

\*) *τῷ ὑστεροῦντι*) **N\*\*\*DEFG** Orig. Euthal. Diese Bezeugung scheint gegenüber der Lesung von **NABC** (*τῷ ὑστερουμένῳ*) aus-reichend.

mit dem gewichtig vorangestellten τὸ αὐτό meine, ergibt sich aus ἐπὲρ ἀλλήλ., nämlich dass sich jedes andere Glied wohl befinde. Vgl. V. 26. 1<sup>10</sup>. Rom 12<sup>16</sup>. Der Plur. μεριμνῶσι beim Neutr. erklärt sich aus dem distributiven Sinne, wogegen V. 26 die Gliedergesamtheit ausgedrückt ist.

12<sup>26</sup>. Weitere Ausführung des normalen Verhältnisses der συμπάθεια. — δοξάζεται) *verherrlicht wird*, was durch die ἐνεία und durch Anerkennung seiner Nützlichkeit, Schönheit, Stärke, Geschicklichkeit geschehen kann. — Die bildliche Darstellung ist durchaus durch ihre paränetische Abzweckung bestimmt. In V. 25. 26 erhalten die Glieder die Prädicate empfindender Wesen, die nach sittlichen Gesichtspunkten handeln.

12<sup>27—30</sup> \*). Anwendung der ganzen Rede vom menschlichen Leibe (V. 14—26) auf die Gottesgemeinde überhaupt mit besonderer Rücksicht auf die Leser (ὁμεῖς δέ): *Ihr aber seid Leib Christi und Glieder an eurem Theile*. Alle Gläubigen sind, insofern sie Christus darstellen, eine ideale Gemeinschaft (12<sup>12</sup>). Wie daher der Gläubige von sich bekennt, dass Christus in ihm lebt (Gal 2<sup>20</sup>), so ist einerseits die christliche Gemeinschaft überhaupt ganz abgesehen von den localen Bedingungen ihres Bestandes, andererseits jede local umgrenzte Gemeinde der Leib Christi. Das Verhältniss der Einzelgemeinde zur idealen Gemeinschaft aller Gläubigen ist aber nicht nach Analogie des Theiles zum Ganzen zu beurtheilen (als ob die Einzelgemeinden σώματα Χριστοῦ wären), sondern in jeder Einzelgemeinde soll die ideale Gemeinschaft, die, ganz abgesehen von der jeweiligen Zahl, aus der sie sich zusammensetzt, „Glieder Christi“ zu ihren Bestandtheilen hat (6<sup>15</sup>), angeschaut werden. (Vgl. über ἐκκλησία zu 12 u. 10<sup>32</sup>). Daher fehlt bei σώμα Χριστοῦ der Artikel; es soll als Qualitätsbegriff gelten. — μέλη ἐκ μερῶς) nach Meyer: *theilmässig*, je nachdem jeder am Leibe Christi seinen bestimmten Theil, also im Gesammtorganismus der Gemeinde seine sonderliche Stellung und Function hat. ἐκ bezeichnet den begleitenden Umstand der Thatsache, Bernhardy 230; der Ausdruck steht aber hier nicht wie 13<sup>9</sup>. 10. 12 im Gegensatz des Vollkommenen (Hofm.), sondern des einheitlichen Ganzen, des κοινόν, vgl. ἐκάστου μερῶς Eph 4<sup>16</sup>. Treffend dem wesentlichen Sinne nach Luther: *ein jeglicher nach seinem Theil*. Andere nach Grot.: si ex partibus fit aestimatio, als einzelne

\*) Für ἐκ μερῶς haben D. It. Vulg. (de membro) ἐκ μέλους, was entweder auf die Verbindung der Glieder unter einander oder auf den Ursprung des einen vom andern (Christus) zu beziehen ist.

betrachtet (Heinrici, Edwards, Holsten). So kommt der die Betrachtung leitende Gegensatz: „die Einheit in der Vielheit und die Vielheit in der Einheit“ noch schärfer heraus, was im Zusammenhange nicht überflüssig (Einwurf Meyer's) ist.

1228f. Ausführung des letzten Gliedes, und zwar in Betreff der verschieden Begabten und mit Erweiterung des Blicks auf die ganze Kirche, daher P. ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ zufügt und somit für καί, das *und zwar* zu fassen ist, den Missverstand abwehrt (gegen Hofm. Einwand), als ob es korinthische Apostel gegeben habe. P. giebt die Anwendung des Bildes V. 14—26 auf die concreten Verhältnisse. — Zu ἔθετο vgl. V. 18. Act 2028. — Es ist Ausdruck der göttlichen Machtvollkommenheit. In der Parallele Eph 411 steht ἔδωκε, wodurch der Ton auf die verleihende Gnade gelegt ist. Edwards. — οὗς μὲν *etwelche*. Bei diesem Anfange gedachte P. hernach οὗς δέ folgen zu lassen; während des Schreibens aber trat bei ihm der Gedanke der rangmässigen Aufzählung ein, und so blieb οὗς μὲν ohne entsprechende Fortsetzung. Nachher, von ἐπειτα an, verlässt er auch dieses Verfahren wieder, indem er, in Ermangelung bestimmter Gemeindeämter, durch abstracte Begriffe die einschlagenden Functionen kennzeichnet (Heinrici I 408f. Winer § 63, 1. 528. Buttm. 313). Nach Hofm. soll μὴ πάντες etc. V. 29 den Nachsatz von κ. οὗς μὲν etc. bilden, so dass in οὗς das Subject von πάντες liege: auch diejenigen, welche Gott in der Gemeinde erstlich als Apostel bestellt hat — —, sind sie alle Apostel, alle Propheten? u. s. w. Allein οὗς μὲν kann nichts anderes als der gewöhnliche Distributiv-Ausdruck sein, nicht aber gleich οὗτοι μὲν, οὗς. — ἐν τῇ ἐκκλ.) Die christliche Gemeinde überhaupt, nicht bloss die korinthische ist gemeint, was ἀποστ. beweist, vgl. Eph 122. Phil 36 al. — ἀποστολούς) nicht im weitern Sinne auch von den späterhin nicht unmittelbar von Christo verordneten Botschaftern des Messiasreichs für alle Völker (Meyer), sondern von den durch den Herrn selbst berufenen Aposteln. Vgl. 49. 91 und v. Hengel z. d. St. Die Apostel hatten die ganze Geistesfülle und konnten daher als Propheten, Lehrer, Krankenheiler u. s. w. wirken; aber nicht umgekehrt konnten die Propheten, Lehrer u. s. w. auch Apostel sein, weil sie nur die betreffenden besonderen Begabungen hatten. — προφῆτ. s. z V. 10. — διδασκάλους) Diese hatten die Gabe des heil. Geistes, das Evangel. in verstandesmässiger Lehrentwicklung vorzutragen. Vgl. z. V. 10 u. Act 131. Eph 411. — δυνάμεις) sc. ἔθετο, d. h. er setzte eine Kategorie von Geistesgaben ein, welche aus Wunderkräften besteht. P. bezeichnet nicht die mit solchen Kräften begabten Personen (Hofm., auf

Act 8<sup>10</sup> sich berufend und die Namen der Engelordnungen vergleichend), sondern seine Rede geht in Abstracta über. Dies geschieht nicht, weil dergleichen Abwechselungen seiner lebendigen Vorstellungsweise dem Ap. auch ohne besondere Veranlassung sehr natürlich sind (Meyer mit Berufung auf Rom 12<sup>6—8</sup>, wo P. umgekehrt aus Abstractis in Concreta übergeht), sondern weil diese Kräfte und Leistungen nicht an bestimmte Personen gebunden waren. Dass es für diese Stücke keine Concreta gegeben habe (Billr., Rück.), ist zu viel behauptet. — *ἀντιλήψεις*) *Hilfsleistungen* (II Mkk 8<sup>19</sup>. III Mkk 5<sup>50</sup>. Sir 11<sup>12</sup>. 51<sup>7</sup>. Esr 8<sup>27</sup> al., vgl. II Sam 22<sup>3</sup>: *ἀντιλήπτωρ* *susceptor, adjutor*, nicht so bei Griechen), wird am natürlichsten mit Chrys. u. a. von den Geschäften der Armen- und Krankenpflege genommen. — *κυβερνήσεις*) *Regierungen* (Pind. Pyth. 10, 112. Plut. Mor. 163 A. vgl. auch Xen. Kyr. 1, 1, 5. Polyb. 6, 4, 2. Hist. Susann. 5) wird nach dem Sinne des Wortes mit Recht gewöhnlich auf die Thätigkeiten der beauftragten *gubernatores ecclesiae*, also auf Verwaltungsgeschäfte bezogen. Auf diese Deutung weist auch die (klimaktische) Zusammenstellung von *ἀντιλήψ.* und *κυβερν.* — Ueber *γένη γλωσσῶν* s. z. V. 10. — Die Anordnung sämmtlicher Punkte ist so: 1) die Lehrgabe, die wichtigste von allen, bezeichnen *ἀπόστ.*, *προφ.*, *διδάσκ.*, 2) die Wundergabe: *δυνάμ.*, *χαρίσμ. ἰαμάτων.*, 3) die Gabe der praktischen Verwaltung (*τὰς τῶν ἐκκλησιῶν οἰκονομίας*, Theodoret) *ἀντιλ.* und *κυβερν.*, 4) das ekstatische *χάρισμα*: die *γένη γλωσσῶν* (s. z. V. 10). Dieser absonderliche Charakter des letzteren brachte die Stellung an's Ende natürlich genug mit sich. Zugleich ist in Rücksicht auf den geschichtlichen Anlass des ganzen Abschnittes nicht mit Meyer zu leugnen, dass P. dadurch der Ueberschätzung der Glossolalie entgegenzutreten beabsichtigt hat (Chrys., Theodoret, Theophyl., zuletzt Holsten). Auch dürfte in Rücksicht darauf abweichend von der früheren Aufzählung V. 8—10 der Prophet von dem Glossenredner getrennt und ihm vorgeordnet sein (Godet). Wenn Rom 12<sup>6</sup> die Glossolalie in der Reihe der Charismata übergangen ist, so beweist dies, dass P. nur auf bestimmte Nöthigung davon redet. S. 367 Anm. — In rangmässiger Folge sind die *ἀπόστ.*, die *προφήτ.* und die *διδάσκ.* aufgeführt; die folgenden *ἔπειτα* und *εἶτα* sind weiterreichend; danach verläuft die Aufzählung asyndetisch, was, wie oft auch bei Classikern (Krüger zu Xen. Anab. 2, 4, 28), voraussetzt, dass es nicht auf Vollständigkeit abgesehen ist. Beide Aufzählungen, hier und V. 8—10, ergänzen einander.

Anmerkung. Für die Beurtheilung der christlichen Gemeindeorganisation in ihren Anfängen ist diese Stelle neben Röm 12 6—8 und Eph 4 11 grundlegend. In Verbindung mit den Parallelaussagen der Didache und des Clem. IKor. gewähren sie einen Einblick in den merkwürdigen Process, in dem sich nach ursprünglicher freier Bethätigung der charismatischen Kräfte Gemeindeämter herausbildeten und der rein religiöse Zusammenhang der urchristlichen Gemeinden demnächst in kirchlich-socialer, sodann in kirchenpolitischen Organisationen sich umsetzte. Alle 12 28 genannten Kategorien sind von P. nicht unter den Gesichtspunkt des Amtes, sondern der Gnadenausrüstung gestellt. Drei sind durch Aufführung ihrer persönlichen Träger bezeichnet: Apostel, Propheten, Lehrer. Diese drei gehören nicht einer bestimmten Gemeinde, sondern der Gesamtkirche. Diejenigen Functionen, welche vorwiegend für die locale Christenbruderschaft wirken, sind hier noch nicht mit bestimmten Personen gleichgesetzt. Ein Ansatz dazu findet sich Röm 12 8 (*προϊστάμενος*), Eph 4 11 aber treten vor die *διδάσκαλοι* die *εὐαγγελισταί* (Heinrici Beiträge I 47 f.) und die *ποιμένες*, deren Aufgaben in's gesammte eine universelle Bedeutung beigelegt wird (*πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας* etc.). Wie sodann in Folge der Entartungen des Wanderlehrertums eine Sicherung der Formen des gemeinsamen Lebens in der Einzelgemeinde nothwendig wurde, lässt sich aus der Didache entnehmen (Harnack TU II, 1 93 f.). Der 1. Clem. bestätigt das sich aus ihr ergebende Bild. Die Anzetteler der Wirren in Korinth sind eingekommen (C. 54); wie wenig aber die „Gemeindeämter“ feste Formen und Abgrenzungen auch in der *βεβαιότητι καὶ ἀρχαῖα τῶν Κορινθίων ἐκκλησία* (C. 47) haben, zeigt der Versuch, sie durch Analogien aus dem levitischen Priestertum zu begründen, der den bestehenden Verhältnissen neue Richtlinien zu geben beabsichtigt (C. 40 f.). Zur Sache vgl. noch Weizsäcker 606 f. Haupt Zum Verständniss des Apostolats im NT 1876 119 f. 133 f.

12 29. 30. Gemeingut aller (aller Begabten) ist keine dieser Functionen und Gaben. Das drückt P. in den lebhaften Fragen aus: *Doch nicht alle sind Apostel?* u. s. w., wodurch, nachdem es V. 28 positiv geschehen ist, das *ἐκ μέρους* V. 27 nun noch negativ in's Licht gesetzt wird, — um den Lesern das non omnia possumus omnes und die Verkehrtheit der Eifersucht auf andere Begabte recht fühlbar zu machen. — *δυνάμεις*) ist nach dem Vorherigen zu beurtheilen, daher nicht Accusativ, von *ἔχουσιν* abhängig (Meyer), sondern Nominativ. Die Härte der Metapher wird im Folgenden ausgeglichen. — Die *ἀντιλήψ.* u. *κλβερον*. übergeht hier P., da es auf eine vollständige Wiederholung nicht ankam. — Zum



ganzen Gedanken vgl. Hom. II. v, 730f. — Das Stück ist das Widerspiel zu den Fragen V. 17. 19.

12<sup>31</sup>. Mit dem, was P. bis jetzt über die verschiedenen Geistesgaben seit V. 4 gesagt, will er dem eifrigen Streben nach denselben nicht wehren. Aber auf die Art der Gaben kommt es an und auf das *wie* des Strebens. Daher: *Eifert aber nach den grösseren Geistesgaben* \*), die mehr Erbauungskraft (V. 7. 14<sub>1</sub>) haben als andere. Das *δέ* ist das auf einen neuen Punkt überführende *autem*. — Mit dem *ζηλοῦτε* aber streitet nicht V. 11, weil der Wille des mittheilenden Gottes keine Willkür ist, sondern nach der Empfänglichkeit, der geistigen Richtung und dem Gebete der Gläubigen (14<sub>13</sub>) sich bestimmt. Das eifrige Streben nach den vorzüglicheren Gaben besteht also negativ darin, dass man mehr subjectiv wirkende *χαρίσματα* (wie die Glossolie, welche zu empfangen Prunks halber von vielen erstrebt ward) weniger zum Ziel seiner Willensrichtung und Aneignungsfähigkeit macht, positiv aber darin, dass auf jene hinsichtlich der Bedeutung für die *οἰκονομῇ* grösseren Gaben das innere Leben gerichtet wird \*\*). „Unusquisque accipit suae voluntatis donativum“. Zur Sache vgl. II Tim 1<sub>6</sub>: *ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα*. — Willkürlich ist jede Abweichung von dem technischen Sinne von Charisma, wie z. B. Ewald, Klostermann Glaube, Hoffnung und Liebe, und Billr. die aus der Liebe entstehenden Früchte gemeint glauben, Flatt aber (vgl. Osiand.) den zu erstrebenden rechten Gebrauch der Gaben unterschiebt. Zur Werthverschiedenheit der Charismen vgl. 14<sub>2</sub>f. — *καὶ ἔτι* etc.) *und überdies, ausserdem noch* (Lk 14<sub>26</sub>. Hbr 11<sub>36</sub>. Act 2<sub>26</sub>; oft so h. Griechen), dass ich euch dies *ζηλοῦτε* vorschreibe, *zeige ich euch* (jetzt, von 13<sub>1</sub> an) *einen ausnehmenden Weg* \*\*\*), einen Weg, hoch über alles (Weizsäcker), eine überaus vortreffliche

\*) Zu *ζηλοῦν τι* etwas eifrig zu erlangen suchen vgl. Dem. 500. 2 (*ἀρετῇν*), 504 8 (*δωρεάς*). 1461 9 (*τὰ ἀγαθὰ*), Polyb. 6, 25, 11 (*τὸ βέλτιον*), Sap 112 (*θάνατον*). Obwohl vox media, bezeichnet es im biblischen Sprachgebrauch gewöhnlich den heiligen Eifer, der die Frommen erfüllt. — Die LA. *μελζονα* wird von NABC Minusk. Syr. Aeth. Vulg. ms. Orig. (2 mal) geboten. Der Ausdruck war dem Ap. geläufig, 13<sub>13</sub>. 14<sub>5</sub>. Das gleichfalls gut beglaubigte *κρείττονα* (*κρείσσονα*) — DEFGKL Orig. Chrys. Ambrstr. — das Meyer bevorzugt, ist eine richtige Verdeutlichung der schwierigeren LA.

\*\*) Bengel: „Spiritus dat ut vult, sed fideles tamen libere aliud prae alio possunt sequi et exercere. Deus operatur suaviter, non cogit“. S. auch de Wette.

\*\*\*) Zu *ὁδόν* hat P. den Artikel nicht gesetzt: „suspensos nonnihil tenens Corinthios“, Beng., der auch zum Praesens *δείκνυμι* fein bemerkt: „jam ardet Paulus et fertur in amorem“.

Art und Weise, wie dieses euer *ζηλοῦν* beschaffen sein müsse. Er meint damit, dass das Ringen nach den bessern Gaben stets zum bestimmenden und treibenden Princip die Liebe haben müsse, ohne welche ja die Geistesgaben überhaupt werthlos (13 1 f.) und die *μεῖζονα* unerreichbar sein würden. So ist die Liebe der trefflichste Weg, auf dem sich jenes *ζηλοῦν* halten soll, um sein Ziel zu erreichen. Dieser Sinn wird verdunkelt, wenn man den Unterschied von *χάρισμα* und *ἀγάπη* verwischt. So Rückert: „ich zeige euch einen noch weit besseren Weg, auf dem ihr wandeln möget, nämlich den Weg der Liebe, welche allen Besitz der Charismen weit übertrifft“; Hofmann: „auch noch über das Ziel der bessern Gnadengaben hinaus zeige ich euch einen Weg“, d. i. einen Weg, der euch noch weiter bringt als das *ζηλοῦν* *τ. χαρ. τ. κρ.* Vgl. Holsten, Godet. Aber das Ringen nach den besseren Charismen wird nicht entbehrlich durch die Liebe, sondern ist nothwendig mit der Liebe zu verbinden (14 1. 39). Hätte P. es anders verstanden, so hätte er logischer Weise nicht durch *καί*, sondern durch *ἐγὼ δέ* oder *ἀλλὰ* oder *ὁμως* (Edwards) anknüpfen müssen. Aber schon a priori ist es unwahrscheinlich, dass er das wichtige *ζηλοῦτε δὲ τ. χαρίσι. τ. μεῖζ.* nur so nackt hingestellt und gleich wieder verlassen haben sollte mit der Wendung, nun noch über die besseren Gaben hinaus Anweisung geben zu wollen. *καθ' ὑπερβολὴν* ist mit *ὁδόν* zu verbinden (via maxime vialis, Bengel) nach Analogie von *καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλός* (Rom 7 1. Vgl. Diog. Laert. II 6, 51: *φίλος τε ἦν εἰς ὑπερβολήν*). So Vulg. Chrys. Theophyl. (*καθ' ὑπερβολὴν τουτέστιν ὑπερέχουσας*) u. a. m. Zur Anknüpfung von Adverbialbestimmungen des Grades an Substantiva, denen sie meist vorangestellt werden, vgl. Bernhardt 338. Buttmann 83 f. Stallbaum ad Plat. Phaed. 93 B. IKor 8 7. 7 35. II 11 23. Grot., Billr. u. a. verbinden *καθ' ὑπερβ.* mit dem Verbum. Ersterer fasst: *zum Ueberfluss* (so auch Ewald); letzterer: *auf eine Weise, die als die beste ihres Erfolgs sicher ist*. Aber der Sinn *zum Ueberfluss* (*ἐκ περισσοῦς, ἐκ τοῦ περισσοῦ*) entspricht weder dem ntl. (II 1 s. 4 17. Gal 1 13, vgl. IV Mkk 3 18) noch dem sonstigen griechischen Gebrauche (Polyb. III 92, 10. IX 22, 8. Lukian. P. merc. cond. 13). Auch hat P. schwerlich die folgende Belehrung, zumal den korinthischen Verhältnissen gegenüber, als „noch zum Ueberfluss“ gegeben betrachten können. Gegen Billr. aber ist, dass es nicht der Gedanke des Ap. sein konnte, die Weise seiner Belehrung über den Weg, sondern nur, den Weg selbst als vorzüglich zu empfehlen \*)

\*) Klostermann (Probleme im Aposteltext S. 183 f. verwirft alle

Cap. XIII. Das *exemplum* (vgl. S. 358), der Weg zur wahrhaft erbauenden Anwendung der Gnadengaben. Inhalt: Der Mangel der Liebe macht auch die grösste charismatische Begabtheit werthlos (V. 1—3); Tugenden der Liebe (V. 4—7); Ewigkeit der Liebe gegenüber der Vergänglichkeit der Charismen (V. 8—13). — Dieser Preis der Liebe, ein Psalm, eine *ὁδὴ πνευματικὴ* derselben, ist eben so reich an tief erfahrenem Inhalt wie an rednerischer Wahrheit, Fülle und Kraft, Einfach und Anmuth. „Sunt figurae oratoriae, quae hoc caput illuminant, omnes sua sponte natae in animo heroico, flagrante amore Christi et huic amori divino omnia postponente“, Valck. 299. An keiner andern Stelle (vgl. bes. Rom 13<sup>8</sup>—10) hat P. so ausführlich und so ergreifend über die Liebe geredet. Interessant ist's, die nach Begriff und Inhalt so verschiedene Lobpreisung des *ἔργου* bei Plat. Symp. 197 CDE zu vergleichen. Eine christliche Liebespreisung, aber der apostolischen doch weit nachstehend, s. b. Clem. I Kor 49. Hinsichtlich des Schwunges und der Kraft des Inhalts ist 15<sup>58f</sup>. Rom 8<sup>31</sup>. ITim 3<sup>16</sup> zu vergleichen (Godet)\*).

diese Erklärungen, hält die Lesung von FG (*εἰτε*) für einen Rückstand der ursprünglicheren: *καὶ εἰ τι κατ' ὑπερβολὴν*, gelangt aber erst zu einer ihn befriedigenden Erklärung, indem er ohne Analogie im ntl. Sprachgebrauche *δείκνυμι* im Sinne von „sehen lassen“ nimmt. P. wolle sagen: „Beobachtet mich, mein Gehen, so seht ihr einen Weg, auf dem man, eine Weise, wie man Grösserem und überschwänglich Grösserem nachtrachtet“. Aber auch abgesehen von den Zwangsmitteln dieser Deutung brächte der Hinweis auf das persönliche Verhalten des P. ein diesem Zusammenhange ganz fremdartiges Moment herein. — Ueber Conjecturen, welche sich an die Lesung *εἰτε* knüpften, berichtet Baljon.

\*) Zur Textkritik: V. 3. *ψαμῖσω* ist gegen *ψαμῖζω* überwiegend bezeugt. — Für *καυθήσωμαι* haben **Σ** AB 17. Cod. b. Hier. Copt. Aeth. Ephr. Hier.: *καυχῆσωμαι*. Aber *ἵνα καυχῆσωμαι* ist Zusatz, der zur Bemerklichmachung des lieblosen Beweggrundes beigezeichnet wurde und das ähnliche und schwere *ἵνα καυθήσωμαι* (CK Minusk. Vers., Chrys. Theodoret u. Lateiner) verdrängte. Statt des Coniunct. hat Tisch. das Futur. Indicat. *καυθήσομαι* (DEFG Minusk. Euthal. Cyr. Max.), welches allerdings von unkundigen Schreibern leicht in den ganz abnormen Coniunct. verwandelt werden konnte. — V. 8. *ἐκπύπτει* Lachm., Tisch. VIII, Meyer, Westc.-Hort: *πίπτει*, nach **Σ**\* ABC\* Minusk. u. einigen Vätern, wogegen **Σ**c<sup>3</sup>DEFG It. KV. die l. rec. haben. Die bessere Beglaubigung und der nachdrucksvollere Sinn entscheiden gegen das matte *πίπτει* für letztere. Vgl. Rom 96. Gal 54. — *γνώσεις, καταργηθήσονται* **Σ**AD\*\*FG 17. 47. Ambrosiast.: *γνώσεις, καταργηθήσονται*. Der Plural ist nach dem Vorherigen eingekommen, wo sich übrigens auch die Variante *καταργηθήσεται* findet. — V. 10. *τό* ist gegen *τότε τό* entscheidend bezeugt.

131—3. Die Gnadengaben ohne Liebe. Im Vergleich mit 128—10 werden die nunmehr hervorgehobenen Charismata in umgekehrter Folge angeführt. Dies ist durch die Rücksicht auf die Glossenrede veranlasst. Eine Sachparallele zur Charakteristik eines gesinnungslosen religiösen Virtuositentums bietet Mt 7<sup>22f</sup>. V. 1. Ἐάν) ist nicht gleich εἰ καὶ mit Opt. (Rück.), sondern es setzt etwas, dessen Wirklichkeit den Umständen anheim gestellt bleibt: *angenommen den Fall, dass ich rede* u. s. w. — ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρ. κ. τ. ἀγγ.) Dass hier γλῶσσαι Sprachen heißen müsse (Rück., Baur, Hofmann), ist Machtspruch. Was damit gesagt sein sollte, wussten vielmehr die Leser, die in der Glossenrede die Kraftproben pneumatischen Lebens sahen; γλῶσσαι ist daher hier ebenso zu erklären wie 12<sup>10</sup>. An sich könnte es auch „Zungen“ heißen (Meyer) und wäre dann ein nur weit stärkeres Analogon jenes Homerischen: εἴ μοι δέκα μὲν γλῶσσαι δέκα δὲ στόματ' εἶεν, Il. β, 489. Vgl. Virg. Aen. 6, 625. Theophil. ad Autol. 2, 16: οὐδὲ εἰ μύρια στόματα ἔχοι καὶ μυρίας γλώσσας. Aber der Versuch, hier an irdische und himmlische Sprachwerkzeuge zu denken, führt zu einer Vorstellung, welche die Kritik der daraus erwachsenen Ansicht von der Glossenrede bestätigt. Vgl. S. 374f. Der Sinn ist: Gesetzt, ich sei ein Glossenredner, aus dem jegliche Wunderrede sich vernehmen lässt, wie nicht nur Menschen, sondern auch — weit erhabener noch — die Engel sie hervorbringen. So charakterisiert Paulus den allerhöchsten nur irgend denkbaren Fall der Glossolalie. Die Engelreden können als eine (wohl nicht ganz ohne Ironie angewandte) Abstraction gefasst werden. Beza: Paulus rede „ὑπερβολικῶς ex hypothesi, ut plane inepti sint, qui h. l. disputant de angelorum linguis“. Vgl. Chrys.: οὐχὶ σῶμα περιτιθεῖς ἀγγέλοις, ἀλλ' ὁ λέγει τοιοῦτόν ἐστι· κὰν οὕτω φθέγγωμαι ὡς ἀγγέλοις νόμος πρὸς ἀλλήλους διαλέγεσθαι. Andere, wie Calov., Beng. u. m., dachten an die Sprachen der Engel bei ihren Offenbarungen an die Menschen; allein diese geschahen ja in Form menschlicher Sprache. Man hat auch die ἄρρητα ῥήματα II 12<sup>4</sup> herbeigezogen, wo jedoch von Engeln keine Rede ist. Eher bietet Apk 14<sup>2.3</sup> eine Analogie für eine concrete Vorstellung (Everling). Das dort erwähnte Engellied verstehen nur die Auserwählten. Die Vorstellung einer „Göttersprache“, der die θεόδοτα ὀνόματα βάραβαρα (S. 379f.) entstammen, ist bei den Griechen ebenso verbreitet, wie bei den Juden die von einer Engelsprache. Weber Altsyn. Theol. 168. Diog. Laert. I 11<sup>119</sup> von Pherekydes: ἔλεγέ τε ὅτι οἱ θεοὶ τὴν τράπεζαν θυνωρὸν καλοῦσι. Inhalt der „Göttersprüche“ sind μυστικὰ καὶ θεοπρεπῆ ὀνό-

ματα, Maxim. Tyr. 36. Dio Chrys. *Τρωικός* (Arnim I § 19. 20) äussert sich kritischer darüber, als Origenes (c. Cels. I S. 18f. Hom. XI in Num. II 307 ed. Ben.), der nach jüdischen Mustern die Engel zu Sprachmeistern im Auftrage Gottes macht. — Warum P. mit dem *γλώσσ. λαλ.* anfängt, beurtheilt Theodoret (vgl. Chrys., Oec., Theophyl.) richtig: *πρώτον ἀπάντων τέθεικε τὴν παρεξέτασιν ποιούμενος τὸ χάρισμα τῶν γλωσσῶν, ἐπειδὴ τοῦτο παρ' αὐτοῖς ἐδόκει μείζον εἶναι τῶν ἄλλων.* — *ἀγάπην*) d. i. Nächstenliebe, die nicht das eigene, sondern in Selbsthingebung das Beste anderer sucht. V. 4f. — *Ein schallendes Erz und ein gellendes Becken*, d. i. wie diese nur todtes Werkzeug fremden Impulses, ohne allen sittlichen Werth. *γέγονα, ich bin es geworden* (und bin es; Perf.), nämlich in und mit dem wirklichen Vorhandensein des gesetzten Falles, in welchem der Mensch ohne Betheiligung seines inneren Lebens sich äussert. Buttmann 172. — *χαλκός* bedeutet hier ein ehernes musikalisches Instrument. Dissen ad Pind. Ol. 7, 83. Suidas: *Ἀδωναιῶν χαλκεῖον*. Plat. Prot. 329 A: *ὥσπερ τὰ χαλκεῖα πληγέντα μακρὸν ἤχει*. Crat. 430 A. — *κύμβαλον*) hiessen eherner Becken, an welche geschlagen wurde, II Sam 6. I Chr 13. al Jud 16. IMkk 454. Joseph. Ant. VII 12, 4. Lukian. Deor. dial. 12, 1. Alex. 9. — *ἀλαλάζον*) *gellend*, eine ohne Zweifel gewählte tonmalende Bezeichnung, welche der Ansicht von dem leisen und kaum vernehmbaren (Wieseler 1838), ja lautlosen (Jaeger) Wesen der Glossalalie offenbar widerspricht. Die *κύμβαλα* waren *ὀξύφθογγα* (Anthol. 6, 51). Vgl. *ἀλαλαγμός* von Cymbeln (Ps 150.5) und sonstigen laut tönenden Instrumenten, Eur. Cycl. 65. Hel. 1368. Zur Tonmalerei vgl. Valck. Die genannten Instrumente, welche bei ethnischen Culten verwandt wurden, schildern mittelbar die Zudringlichkeit der Glossalalie.

132. Aus dem vor *γνώσιν* fehlenden *καὶ ἔάν* erschliesst Meyer, dass Paulus in dem Vordersatze nur zwei Charismen aufführe (*προφητεία* und *πίστις*), mithin *καὶ εἰδῶ* — *γνώσιν* zur Gradbestimmung von *προφητεία* dienen lasse. Aber weshalb hätte dann der Ap. V. 8 und 12.8 der *γνώσις* eine besondere Stelle unter den Gnadengaben eingeräumt? Dazu ist das Correlat der *προφητεία* nicht die *γνώσις*, sondern die *ἀποκάλυψις*. Dass zu *γνώσις* nicht *εἰδῶ*, sondern *ἔχω* zu ergänzen ist, erhellt aus 8.1. 10. Andernfalls muss mit Meyer *εἰδῶ* im Sinne von *ich verstehe mich auf* genommen werden, wofür er auf Hom. Od. β, 121. II. σ, 363. ο, 412 verweist. — Auch bei diesen Gaben setzt P. den denkbar höchsten Grad und Umfang (*πάντα* — *πᾶσαν* — *πᾶσαν*). — *τὰ μυστήρια*



*πάντα*) die Heilsgeheimnisse alle (Holsten), d. i. was ohne Offenbarung dem menschlichen Erkennen verborgen bleibt, wie die göttlichen Erlösungsrathschlüsse und die künftigen Verhältnisse des messianischen Reichs (27. 41. Mt 13<sup>11</sup>. Rom 16<sup>25</sup>), insbesondere auch, worauf hier der Zusammenhang weist, den Inhalt der Glossenrede und der Prophetie. — *γνώσιν*) wie 12<sup>8</sup>. Nach Edwards und Godet fordert das *εἰδῶ* eine Unterordnung der *γνώσις* unter die *μυστήρια*. Aber eignet nicht der Prophetie, welche auf die Enthüllung der Heilsgeheimnisse sich richtet, ein von der Bethätigung der *γνώσις* unterschiedenes *εἰδέναι*? — *πᾶσαν τ. πίστιν* etc.) den gesammten Glaubensheroismus (der Ausserordentliches wirkt, s. z. 12<sup>9</sup>), so dass ich Berge versetze. Letzteres im sprichwörtlichen Sinne (unmöglich Scheinendes verwirklichen), wie schon Jesus selbst (Mt 17<sup>20</sup>. 21<sup>21</sup>) die Allgewalt des Glaubens abgebildet hatte. Aber ohne die Liebe wäre in einer solchen Glaubensmacht doch die fides salvifica nicht. — *οὐδέν εἰμι*) in ethischer Beziehung ohne alle Bedeutung und Werth. II 12<sup>11</sup>. Aristoph. Eccl. 144. Soph. O. R. 56. Xen. Anab. 6, 2, 10 al. Sap. 3, 17. 9, 6. Stallb. ad Plat. Symp. 216 E. Ellendt Lex. Soph. II. 430. — Beachte noch, dass P. die Fälle V. 1. 2 überhaupt nur setzt; aber als möglich müssen sie gedacht sein, und ihre Möglichkeit beruht darauf, dass man unter den charismatischen Erscheinungen, die in der Gemeinde wie ansteckend zu Tage traten, hingenommen und in Exaltationen versetzt werden konnte, ohne dass der wahre Boden des inneren neuen Lebens, die neue Creatur, die wahre *καινότης ζωῆς* und *πνεύματος* (Rom 6. 4. 7<sup>6</sup>) dabei war. Beispiele giebt Macar. Hom. XXVII 14—16.

13<sup>3</sup>. Leistungen in der Sphäre der *ἀντιλήψεις* (12<sup>28</sup>). Und gesetzt ich thue äusserlich die höchsten Liebeswerke selbst, aber ohne dass wirklich Liebe mein innerer Bewegungsgrund ist, so habe ich keinen Vortheil davon, nämlich zur Erlangung des messianischen Heils (I Joh 3<sup>14</sup>). Vgl. Mt 16<sup>26</sup>. Gal 5<sup>2</sup>. — *ψωμίζειν τινά τι*) heisst eigentlich: jemanden mit etwas speisen, so dass man es ihm brockenweise in den Mund steckt, dann überhaupt *cibare aliquem aliqua re*, Rom 12<sup>20</sup>. S. d. LXX. b. Schleusn. V. 569. Valck. 303. Es geht also auf selbstthätiges Wohlthun. Hier steht bloss die Sache dabei, aber die Personen (die Armen) verstehen sich von selbst, wie auch der Sinn: *cibando consumsero*. Vgl. Poll. 6<sup>33</sup>. — *καὶ ἐὰν παραδῶ* etc.) noch ein höheres äusseres Liebeswerk, Dahingabe des Leibes (Dan 3<sup>28</sup>), Selbstaufopferung. — *ἵνα καυθήσονται*) um verbrannt zu werden. Die Lesart *καυθήσονται* wäre ein Coniunct. Futur., ein Barbarismus, der in die

vorneutestam. Gracität nur durch Abschreiber gekommen ist. Lobeck ad. Phryn. 720f. Buttm. 31. Der Sinn ist nicht näher zu bestimmen, als: *um den Feuertod zu sterben*. Mit Chrys. an den Feuertod der christlichen Märtyrer zu denken, ist ohne Unterstützung der bekannten Geschichte jener Zeit und ohne Andeutung im Texte. Wahrscheinlich schwebten Märtyrerscenen wie Dan 3<sup>19</sup>f. HMkk 7 vor. Vgl. auch Clem. Al. Strom. IV, 571 P. (Edwards). Die LA. *ἵνα καυχῶμαι* (-ομαι) ergiebt eine in diesem Zusammenhange matte Beziehung auf die *κеноδοξία*. Zur Sache vgl. Godet.

134—7. Das Bild der Liebe, nach ihrer Bethätigung entworfen. Die Liebe ist personificirt; ihr Wesen wird mit lauter kurzen bestimmten Einzelzügen positiv, negativ und dann wieder positiv dargestellt. Zur Erklärung vgl. Drummond Das Beste in der Welt 1890. V. 4. *μακροθυμεῖ*) *sie ist langmüthig*, Kränkungen gegenüber den Zorn beherrschend, zurückdrängend, aufgebend und ihr eigenes Wesen bewahrend. Die allgemeine Verfassung hierzu ist *χρηστεύεται* *sie ist huldreich* (Tittm. Synon. 140f.); Clem. Kor 114. Orig.: *γλυκὺς πρὸς πάντας*. Hieron. in Gal 522. Gegensatz ist *αποτομία* Rom 1122. (Edwards). Das Verb. kommt nur noch bei Vätern vor. — Beachte hier und im Folgenden die asyndetische Aufführung und in dieser „incitatioem orationis cursum, ardorem et affectum“ (Dissen ad Pind. Exc. II. 275). Lachm., Tisch. VIII schreiben: *ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ. Χρηστεύεται ἡ ἀγάπη*. Meyer zieht die herkömmliche Abtheilung vor, weil danach die nachfolgende lange Reihe negativer Prädicate sehr passend das Subject wieder an der Spitze habe; doch gewinnt bei der von Lachm., Tisch. angenommenen die Rede an Schwung und Nachdruck. — *οὐ ζηλοῖ* Verneinung alles selbstisch-leidenschaftlichen Wesens gegen andere (Neid, Eifersucht u. dergl.). — *οὐ περπερεύεται*) *sie prahlt nicht*, treibt keine Aufschneiderei. S. Cic. ad Att. 1, 14. Antonin. 5, 5 und dazu Gatak., auch Winer Beitr. zur Verbess. d. neutest. Lexicogr. 5f. Vgl. *πέρπερος* Schwätzer, *Prahler* b. Polyb. 32, 6, 5 40, 6, 2. Arr.-Epikt. 3, 2, 14. — *οὐ φουσιῶται*) zu 4, 6.

135. *Οὐκ ἀσχημονεῖ*) *sie handelt nicht unanständig*. S. z. 7<sup>36</sup>. Tertull.: *non protervit*. Dass sich Paulus damit auf die unschickliche Tracht in den Versammlungen beziehe (Flatt), ist eine unbegründete Beschränkung, wie auch die Beziehung auf das unanständige Benehmen der Glossenredner (de Wette). Er meint alles gegen die sittliche Wohlanständigkeit Verstossende überhaupt. — *τὰ ἐαυτῆς*) vgl. 10<sup>33</sup>. — *οὐ παροξύνεται*) *sie wird nicht erbittert*, geräth nicht

in Hitze, wie es die gekränkte Selbstsucht thut. Dies ist die Fortdauer der *μακροθυμία*. Synonym *παραπικραίνει* (Edwards). — *οὐ λογίζεται τὸ κακόν*) *sie bringt das Böse, welches ihr angethan wird, nicht in Rechnung* (II 519. Rom 46 al. Sir. 29, 6. Dem. 658. 20. 572. 1. al.). Vgl. IPt 48. Treffend Theodoret: *συγγινώσκει τοῖς ἐπταισμένοις, οὐκ ἐπὶ κακῷ σκοπῷ ταῦτα γεγενῆσθαι λαμβάνων*. Andere: *sie denkt nicht das Böse* (Ewald; Vulg.: *non cogitat malum*). Diesen an sich zu allgemeinen Gedanken hat man näher bestimmt, entweder: *sie trachtet nicht nach Schaden* (Luther; vgl. Jer 263. Na 19), was aber die Liebe so wenig charakterisirt, dass es sich vielmehr von selbst versteht, — oder: *sie argwöhnt nichts Böses* (Chrys.), welche besondere Vorstellung aber durch *λογίζ.* viel zu vag ausgedrückt wäre.

136. *Ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ*) *über das Unrecht* (Rom 28), wenn sie dieses bei anderen sieht. Rom 132. Dem Gegensatze nach zu enge fassen Chrys. u. m., auch Hofm.: *οὐκ ἐφήδεται τοῖς κακῶς πάσχουσιν*, also von der Schadenfreude; vgl. Luther: „sie lachtet nicht in die Faust, wenn dem Frommen Gewalt und Unrecht geschieht“. Richtig Theodoret: *μισεῖ τὰ παράνομα*. Gerade die Allgemeinheit dieses Gedankens macht ihn recht geeignet, den Schlussstein aller negativen Aussagen zu bilden; denn in ihm mit seinem sinnvollen Gegensatz laufen sie alle zusammen. Um dieses Gegensatzes (*ἀλήθεια*) willen ist daher auch nicht *Unsittlichkeit* (Meyer) zu übersetzen (Rom 118). — *συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ*.) Die *ἀλήθεια* ist personificirt und bezeichnet die Wahrheit *κατ' ἐξοχήν*, die im Evangelium enthaltene göttliche Wahrheit. Kol 15. Eph 113. Gal 57. II Th 212. 13. Joh 117 al. Die Liebe freuet sich mit der Wahrheit, hat mit dieser eine gemeinschaftliche Freude, und dies ist der vollständigste Gegensatz des *χαίρειν ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ*. Denn die Sittlichkeit herrschend zu machen, ist das ethische Ziel der *ἀλήθεια* (II Th 212. Rom 28), deren Freude es daher ist, wenn ihr in Gesinnung, Reden und Handeln gehorcht wird (IPt 122: *ὑπακούει τῆς ἀληθείας*); und ihre Mitgenossin in dieser Freude ist die Liebe. Gewöhnlich fasst man *ἀλήθεια* von der moralischen Wahrheit d. i. Sittlichkeit wie 58, entweder mit Theodoret u. d. m., auch Holsten: *sie freut sich über das Gute*, „über die innere Zusammenstimmung des Ich mit dem Gesetze Gottes“, was aber durch das Compos. *συγχ.* verboten wird, oder mit Chrys.: *συνήδεται τοῖς εὐδοκίμοις*. Rück.: „Sie freut sich mit dem Menschen, welcher zur Sittlichkeit gerettet ist“. Dadurch wird willkürlich die Vorstellung verändert, nach der dem Gegensatze gemäss die *δικαιοσύνη* (das Gegentheil

der ἀδικία) nicht das Subject, in Gemeinschaft mit dem sich die Liebe freut, sondern das Object dieser gemeinschaftlichen Freude ist; das Subject, mit dem sich die Liebe freut, ist die Wahrheit.

137. Πάντα) viermal; populär hyperbolisch. „Solent voces universales restringi ex materia subjacente“, Grot. — στέγει) entweder: *alles erträgt sie (suffert, Vulg.)* ohne das Lieben aufzugeben, alle ihr von anderen verursachte Last, Entbehrung, Mühe, Beschwermiss, Arbeit, oder: *in allem hält sie an sich (continet)*, was wegen des folgenden ὑπομένει passender erscheint. Vgl. z. 9<sup>12</sup>. Plat. Gorg. 493. Andere (Bengel, Godet u. M.; Rück. schwankend): *sie deckt alles zu*, d. i. entschuldigt alles Unrecht. Ebenfalls sprachrichtig nach classischem Gebrauch. — πάντα πιστ.) Gegentheil des misstrauischen Wesens; die bona fides gegen den Nächsten in allen Stücken. — πάντα ἐλπίζει) Gegentheil der Stimmung, da man für die Zukunft nichts Gutes mehr vom Nächsten erwartet; die gute Zuversicht zur künftigen Erreichung ihrer Ziele. — πάντα ὑπομένει) *alles besteht sie*, alle ihr zugefügten Leiden, Verfolgungen, Kränkungen trägt sie in Geduld. Dies ist der solenne Begriff der ὑπομονή im NT. (Mt 10<sup>22</sup> al. Rom 12<sup>12</sup>. II Kor 1<sup>6</sup> al.), wobei die Ausdauer als Standhalten gedacht ist, Gegenteil von φεύγειν (Plat. Tim. 49 E. Theaet. 177 B). Vgl. II Tim 2<sup>10</sup>. — Bemerke noch die Steigerung der Aussagen in diesem einfach schönen Verse: Mag der Liebe von andern widerfahren, was die höchste Selbstverleugnung fordert, „in allem hält sie an sich; was misstrauisch machen kann, alles vertraut sie; was die Hoffnung auf den Nächsten zerstören kann, alles hofft sie; was sie auch dulden muss, alles erträgt sie“. Das dreifache Prädikat bereitet v. 13 vor.

138—13. Der unvergängliche Werth der Liebe im Unterschiede von allen Gaben und Gütern dieses Weltalters. Diese Welt ist ein Provisorium, die Liebe ist ewig. — V. 8. οὐδέποτε ἐκπίπτει) *niemals fällt sie aus*, bleibt immer bestehen (ἐμμένει). Gegentheil: καταργηθήσονται, παύσονται. Vgl. Lk 16<sup>17</sup>. Plat. Phil. 22 E. Polyb. 10, 33, 4. 1, 35, 5. Eben so zu fassen ist die LA. πίπτει. Gut Theodoret: οὐ διασφάλλεται, ἀλλ' αἰεὶ μένει βεβαία κ. ἀκίνητος, ἐς αἰεὶ διαμένονσα· τούτο γὰρ διὰ τῶν ἐπαγομένων ἐδίδαξεν. — Im Folgenden legt εἴτε den allgemeinen Begriff χαρίσματα auseinander. Seien es aber (verschiedenartige) Prophetieen, sie werden abgethan werden; seien es Glossen, sie werden aufhören u. s. w. Diese Abtheilung und Interpunction fordert δέ (gegen Luther und m.). Prophetie, Glossenrede und Tief-

kenntnis sind nur für die Zeit bis zur Parusie zum Besten der Kirche geordnet; nachher fallen diese einstweiligen Erscheinungen weg. Auch die Gnosis; denn dann tritt, und zwar als Gemeingut, die vollkommene Erkenntnis ein (V. 12), wodurch die doch nur unvollkommene Tieferkenntnis einzelner damit Begabter, wie sie vor der Parusie sich findet, nothwendig ausser Bestand kommen wird.

13<sup>9</sup>—10. Erläuterung dieses Satzes durch eine Erfahrung und eine Verheissung. Die Absicht der Erläuterung geht nicht auf einen Beweis (Meyer), sondern auf eine Analogie für die behauptete Schätzung der Gnadengaben im Vergleich mit der Liebe. Die Glossen sind nicht besonders genannt, nach Meyer, weil ein Beweis für ihr Aufhören nicht erforderlich war. Aber P. redete selbst in Glossen und bestätigt damit die Bedeutung und den Werth dieses Charisma, wenn auch nicht für die Gemeinde, so doch für die Person. Holsten, der dies betont, glaubt den Grund des Uebergehens der Glossen darin sehen zu dürfen, dass P. die Liebe nur mit den *χαρίσματα τὰ μείζονα* (12<sup>31</sup>) vergleichen wolle. Aber hat er nicht vorher die Glossen neben den andern genannt? So wird man doch nicht umhin können, anzunehmen, dass die Glossenrede sogleich V. 11 mit berücksichtigt sei. Ein Reden, welches der *ἐκμυστήριον* benöthigt und ein unvollkommener, die Einheit des inneren Lebens aufhebender Ausbruch der Geistesmacht ist, darf mit Kindesrede verglichen werden (gegen Holsten). Denn *theilweise* (ἐκ μέρους Gegentheil: ἐκ τοῦ παντός, Lukian. Dem. enc. 21) *erkennen wir*, unvollkommen ist unsere Tiefkenntnis, *und stückweise reden wir prophetisch*, unvollkommen ist, was wir prophetisch vortragen. Beides enthält nur Stückweises von der grossen Ganzheit, die uns als solche vor der Parusie verhüllt bleibt. Den Gegensatz zu ἐκ μέρους bildet τὸ τέλειον V. 10. Rom 15<sup>24</sup>. — *ὅταν δὲ ἐλθῇ* etc.) *wenn aber das Vollkommene erschienen sein wird* (bei der Parusie; anders Eph 4<sup>13</sup>), *so wird das Theilweise* (also auch die Gnosis und Prophetie, welche zum Theilweisen gehören) *abgethan werden*. Mit dem Eintritt des Absoluten hört das unvollkommene Endliche zu bestehen auf, wie nach dem Sonnenaufgang die Morgenröthe schwindet.

13<sup>11</sup>. Fortführung des V. 10 Gesagten durch ein Analogon aus einer weiteren Lebenserfahrung, insofern nämlich unser jetziger Zustand in Vergleich mit unserem Zustande im αἰὼν μέλλον wie der des Kindes ist in Vergleich mit dem des Mannes. Das Treiben des Kindes hat der Mann aufgegeben. *νήπιος* wird dreimal wiederholt. *ἐφρόνου* geht auf das Interesse und Streben (Dichten und Trachten), *ἐλογ*.



auf das Urtheil (reflectirende Verstandesthätigkeit). Treffender noch bezieht man *ἐλαλ.* auf die Glossolalie, *ἐφορ.* auf die Prophetie, die ja die Ueberzeugung erbaut und die Gesinnung läutert, *ἐλογ.* auf die Gnosis, welche selbstthätig einzudringen sucht in den Zusammenhang der Heilswahrheit (Oec., Theophyl., Beng., Ewald, Godet). Allerdings ist Meyer zuzugestehen, dass *ἐφορ.* und *ἐλογ.* keine specifischen Correlate der Prophetie und bezw. der Gnosis sind, aber wie wenig das *φορνεῖν* der Prophetie fremd ist, zeigt die IPt 1<sub>10</sub> geschilderte Prophetenarbeit (gegen Holsten). Zum Gedanken vgl. Xen. Kyr. 8, 7. Horat. Epist. II. 1, 99. Seneca Epist. 27.

13<sup>12</sup>. Rechtfertigung dieser Analogie, sofern sie eben dem Gedanken von V. 10 zur Erläuterung diene. Das Wissen in diesem und jenem Leben wird in zwei parallelen Gliedern einander gegenübergestellt. P. bewährt damit, dass ihm das Unterscheidungsvermögen für Relatives und Absolutes nicht abhanden gekommen ist. Danach ist der Versuch zu beurtheilen, ihn zu einem „transcendentalen Materialisten“ zu machen (Kabisch Die Eschatologie des P. 1893). Analogien für die hier im Bilde ausgesprochene Wahrheit hat Stob. Ecl. II 1 (*περὶ τῶν τὰ θεῖα ἐξηγερνόντων καὶ ὡς εἴη ἀνθρώποις ἀκατάληπτος ἡ τῶν νοητῶν κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλήθεια*). Vgl. vor anderen Plut. Is. et Osir. 382: *ἀνθρώπων δὲ ψυχᾷς ἐντανθοὶ μὲν ἐπὶ σωμάτων καὶ πάθων περιεχομέναις οὐκ ἔστι μειονσία τοῦ θεοῦ· πλὴν ὅσον ὀνειράτος ἀμανροῦ θιγεῖν νοήσει διὰ φιλοσοφίας*. Gen. Socr. 591: *der νοῖς ist in dem sarkischen Wesen, ὥσπερ ἐν τοῖς ἐσόπτροις τὰ φαινόμενα κατ' ἀνταίγειαν*. — ἄρτι) d. i. vor der Parusie. — *δι' ἐσόπτρου*) Meyer: *durch einen Spiegel*, populäre Ausdrucksweise nach dem optischen Schein, insofern nämlich das im Spiegel Gesehene hinter demselben zu stehen scheint. Einfacher: *mittelst eines Spiegels*, womit die Vermittelung, bezw. Unsicherheit des Schauens charakterisirt wird. Der Sinn ist: unsere Erkenntniss der göttlichen Dinge ist in unserem jetzigen Zustande keine unmittelbare, sondern eine unvollkommen vermittelte. Sie ist zu erwerben „durch das Medium der Heilsthatsachen und des Schriftbuchstabens“ (Holsten). Vgl. Philo De dec. 191: *ὡς γὰρ διὰ κατόπτρου φαντασιοῦνται ὁ νοῦς θεὸν δρῶντα καὶ κοσμοποιούντα*. Man denke nicht an unsere Glasspiegel, sondern an die mangelhaft reflectirenden Metallspiegel\*) der Alten (Winer, RL. unter Spiegel). *Τὸ ἐσόπτρον παρίστησι τὸ δρώμενον ὁπωσδὴ ποτε*,

\*) Daher die Bezeichnung *χαλκὸς διαυγής* für Spiegel. S. Jacobs ad Anthol. VI. S. 378.

Chrys. Entbehrlich erscheint deshalb der gesuchte Ausweg (Bos, Schoettg., Rück. u. m.): ἑσώπτρον heisse *speculare*, ein aus Frauenglas (lapis specularis, Plin. N. H. 36, 22) bestehendes Fenster. Jevamm. 4, 13: „Omnes prophetae viderunt per specular (כַּאֲסֵפֶקֶל־רִירָא) obscurum, et Moses, doctor noster, vidit per specular lucidum“. Buxt. Lex. Talm. 171. Wetst. z. St. Aber für ἑσώπτρον ist die angenommene Bedeutung unerweislich. Es heisst immer, wie auch ἑνωπτρον und ἰάτοπτρον, *Spiegel*, (Sap 7<sup>26</sup>. Sir 12<sup>11</sup>. Jak 1<sup>23</sup>); Frauenglasfenster ist *διόπτρα*. — ἐν αἰνίγματι nicht von δι ἑσώπτρον durch ein Komma zu trennen, ist als Modalbestimmung (Bernhardy 211) zu nehmen, gleich *αἰνιγματικῶς*, so dass sich der Gegenstand des Sehens dem Auge in räthselhafter Weise zeigt. Sinn: Unser Schauen ist Thatsache, aber die Art unseres Schauens entbehrt der objektiven Evidenz. II 57. Die eigentliche Bedeutung von αἶνιγμα *dunkle, der Erklärung bedürftende Rede* geht dabei ebensowenig verloren wie Num 12<sup>5-8</sup>. Es giebt einen bildlichen Ausdruck für die Art des Schauens. Luther: *in einem dunklen Worte*. De Wette versteht das dunkle Spiegelbild, welches man sehe, so dass ἐν im Sinne der Sphäre des Schauens für εἰς stehe. Die Annahme einer Vertauschung der Präp. wird bei der vorgeschlagenen Fassung überflüssig. Meyer erklärt: *mittelst Räthselworts*, womit das Wort der evangelischen Offenbarung gemeint sei, das zu jenem, wenngleich nur unvollkommenen βλέπειν befähige und dasselbe vermittele. Wird aber auch zugestanden, dass allerdings das Evgl. ein Unterpfand ist für den verheissenen Vollbesitz des Heils (Melanchth.: verbum enim est velut involucrum illius arcanæ et mirandæ rei, quam in vita coelesti coram aspicimus), so bleibt doch die Bezeichnung αἶνιγμα dafür unzulässig, die nicht sowohl über die Form, sondern auch über den Inhalt und die dadurch erweckte Heilsgewissheit ein Urtheil enthielte, vgl. de Wette. — τότε δέ) ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον V. 10. — πρόσωπον πρὸς πρόσωπον) nach dem Hebr. פָּנִים אֶל-פָּנִים (Gen 32<sup>30</sup>, vgl. Num 12<sup>8</sup>. Exod 33<sup>11</sup>) *Angesicht gegen* (coram) *Angesicht*, bezeichnet die unmittelbare Anschauung. Grammatisch ist πρόσωπον als Nominat., nämlich appositionell zum Subjecte von βλέπομεν, zu nehmen, so dass πρὸς πρόσωπον auf das geschaute Object geht. Als dieses Object aber ist Gott gedacht, wie sich aus dem parallelen καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην ergibt. — ἄρτι γινώσκω etc.) Folge des Vorherigen, asyndetisch und wieder in der ersten Person Sing. individualisirend gesprochen mit der Siegesgewissheit der nahen Vollendung. Insofern ich erkenne, bin ich meiner sicher, insofern aber ἐκ μέρους gilt, bleibe ich mir

der Schranken meiner Einsicht bewusst. — ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθ.) kann nicht heissen: *alsdann werde ich erkennen, wie ich auch erkannt bin*, d. i. wie mich Gott kennt (so Godet nach Aelteren), sondern (beachte den Aor.): *wie ich auch erkannt wurde*, was auf den Zeitpunkt der Bekehrung zu Christo zurückweist (für den Ap. selbst welche grosse Erinnerung!), wo der Christ der Gegenstand der ihm wirksam sich zuwendenden göttlichen Erkenntnis (s. z. 83) geworden ist. Daher der Sinn: „alsdann aber wird meine Erkenntnis Gottes so gänzlich nicht mehr eine nur theilweise sein, dass sie vielmehr der göttlichen Erkenntnis, insofern sie mich einst bei meiner Bekehrung zu ihrem Gegenstand gemacht hat, entsprechen wird, nämlich (Gegentheil von ἐκ μέρους) durch völliges Erkennen des göttlichen Wesens, Rathes, Willens, was sich mir jetzt nur stückweise darstellt“. Das stärkere ἐπιγνώσομαι in dem Verhältniss zum vorherigen einfachen γινώσκω entsprechend (Beng.: *pernoscam*) gewählt; καὶ auch ist das gewöhnliche gleichstellende. Uebrigens ist diese Gleichheit der künftigen Erkenntnis mit der göttlichen selbstverständlich relativ; die Erkenntnis ist „in suo genere completa, quanta quidem in creaturam rationalem cadere potest“. Calov.

13 13. *νυνὶ δέ* nunc autem, so aber, da nach V. 8—12 die jetzigen zeitweiligen Charismen nicht fort dauern, sondern in diesem künftigen Weltalter aufhören, dauert (in das ewige Leben hinein und in demselben fort) Glaube, Hoffnung, Liebe\*). Richtig erklären Iren. Haer. 2, 47. 4, 25. Tert. De pat. 12. Phot. b. Oecum. 553, de Wette, Ewald, Hofm., Edwards, Godet *νυνὶ δέ* conclusiv wie 12 18. 20. Joh 8 40 und μένει von der ewigen Fortdauer, womit der Bestand der drei Grundkräfte der christlichen Ueberzeugung über den Gegensatz der irdischen Gegenwart und der ewigen Herrlichkeit erhoben ist: *sie behaupten ihren Werth*. Im Gegensatz dazu nehmen andere seit Chrysost. (Rückert, Holsten, vermittelnd Schmiedel) *νυνὶ δέ* von der Zeit: *für jetzt aber*, so lange uns jener herrliche Zustand noch ferne liegt (Rück.); μένει bezieht sich dann auf die Fortdauer im jetzigen Weltalter (in der Kirche). Dies ist deshalb unrichtig, weil P. nach V. 8f. das Aufhören der Charismen erst mit der Parusie erwartete, mithin nicht

---

\*) Die drei s. g. theologischen Tugenden. Tugenden aber konnte man auch den Glauben und die Hoffnung nennen: „quia sunt oboedientia, quam postulat Deus praestari suo mandato“, Melanth. Dieselben sind nicht mit den vier hellenischen Cardinaltugenden zu addiren, sondern ersetzen dieselben.

bloss die Trias des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe als das Jetztleibende hätte bezeichnen können; auch die *γνώσις*, Prophetie u. s. w. bleiben bis zur Parusie. Daher war's auch eine irrige Ausflucht, wenn man *μένει* im Sinne der Summa nahm, die als Ergebniss einer Rechnung bleibt (Calvin, Beng. u. m.). — *πίστις*) hier im solennen Sinne der *fides salvifica*. Auch den Verklärten ist die ewige Herrlichkeit eben dadurch gesicherter Besitz, dass ihnen als *συγκληρονόμοις* Christi gerade im Anschauen und Theilhaben seiner Glorie der Glaube, durch den sie selig geworden sind, unverlierbar bleiben muss. Die ewige Gemeinschaft mit Christo im künftigen *αἰών* ist nicht denkbar ohne die ewige Fortdauer des lebendigen Grundes und Bandes derselben. — *ἐλπίς*) ebenfalls in ihrem solennen Sinne: *Hoffnung der ewigen Herrlichkeit*; Rom 5<sup>1</sup> und oft. Wird die Aussage an Rom 8<sup>24</sup> (*ἐλπίς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς*) bemessen, so scheint ihre Beziehung auf die Zeit vor der Parusie ebenso gefordert, wie sie der Zusammenhang mit V. 10f. ausschliesst. Aber jene Bestimmung ist durch die Rücksicht auf das Object der Hoffnung veranlasst (*τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν*), wie auch in dem Gegensatz von *πίστις* und *εἶδος* (II 57) die gleiche Beziehung massgebend ist. Hier jedoch nimmt P. sowohl bei *πίστις* wie auch bei *ἐλπίς* allein davon Act, dass das innere Leben des von Christus Geretteten ohne ihre Kraft weder jetzt noch in Ewigkeit zu denken ist. Und auch der Gedanke einer wachsenden und sich klärenden Vollkommenheit im Jenseits, welche die Hoffnung lebendig erhält, ist dem Apostel nicht fremd und nicht erst ein schöner Traum der Messiasde Klopstocks (Holsten). Er liegt der Aussage 15<sup>24</sup> ebenso zu Grunde, wie er II 3<sup>18</sup> gegeben ist. Auch Mt 12<sup>32</sup> weist auf die Möglichkeit einer Sündenvergebung im Jenseits. Ueberhaupt setzt die Erwartung des *τέλειον* (v. 10) nicht einen Zustand abgeschlossener Ruhe voraus, sondern eben die innere Bewegung, die das Leben zum Leben macht\*). — *τὰ τρία*

\*) Andere Bestimmungen des Sinns: Holsten: *πίστις* und *ἐλπίς* sind ausschliesslich Formbegriffe, Billroth: sie bleiben, insofern ihr Inhalt ein ewiger ist. Beides ist einseitig. P. abstrahirt weder von dem Inhalte, noch argumentirt er in Rücksicht auf den Inhalt der Begriffe. De Wette (vgl. Maier): „Glaube und Hoffnung, die unmittelbar auf das Object gehen, bleiben, indem sie in's Schauen übergehen“. Aber so würden sie gerade nicht bleiben (Rom 8<sup>24</sup>. Hbr 11<sup>1</sup>) und nur die Liebe bleibe. Für alle drei muss das *μένειν* in dem nämlichen Sinne gemeint sein. Hoffmann deutet so um, dass von dem geglaubt, gehofft und geliebt habenden Christen gesagt werde, er bringe dorthin mit, was er als solcher sei, so dass er an jenen drei Stücken ein bleibendes Gut habe. Aber das sagt eben P. nicht,

ταῦτα) richtet die ganze Aufmerksamkeit abschliessend auf diese Trias. Auf dem nachgestellten ταῦτα liegt ein besonderer Nachdruck. Die drei Stücke stehen nicht bloss im Gegensatz zu προφητεία und γνώσις, sondern zu den vorher charakterisirten Gnadengaben überhaupt; denn πίστις ist keineswegs von P. als Vorstufe der γνώσις betrachtet (sonst wäre ἐκ μέρους γινώσκειν = πιστεύειν) und προφητεία findet weder ihren Grund noch ihren Zweck in der ἐλπίς (gegen Holsten). — μείζων δὲ τούτων) ist nicht zu fassen μείζων δὲ ἢ ταῦτα, da τούτων auf die vorhergehenden τὰ τρία ταῦτα gehen muss, sondern: grösser (vgl. 145) aber unter diesen, d. h. von höherem Werthe (als die beiden anderen) unter diesen dreien ist die Liebe. Zu μείζων mit Gen. partitiv. vgl. Mt 23<sup>11</sup>. Mit Ungrund vermisst Hofm. den Artikel; vgl. Lk 9<sup>46</sup>. Warum die Liebe diese höchste Stelle habe, ist bereits V. 1—7 ausgeführt\*): weil nämlich im Verhältniss zum Glauben die Liebe, durch welche er thätig ist (Gal 5<sup>6</sup>), den sittlichen Werth (V. 1—3) und die sittliche Fruchtbarkeit des christlichen Gemeinschaftslebens (V. 4—7) bedingt, mithin ohne die Liebe (welche göttliches Leben ist, I Joh 4<sup>8. 16</sup>) der Glaube etwas Egoistisches, sittlich Unfruchtbares wäre\*\*). Daraus folgt weiter, dass die Liebe auch im Verhältniss zur Hoffnung das Grössere sein muss; wenn die Liebe fehlt, kann die Hoffnung der künftigen Herrlichkeit, die nur von dem

sondern einfach, dass man auch im künftigen Aeon, in welchen die Charismen nicht hineindauern, nicht aufhören werde zu glauben, zu hoffen und zu lieben.

\*) Die Ausleger, welche νυνὶ δὲ zeitlich „für jetzt aber“ fassen, geben als den höheren Werth der Liebe nach Chrys. meist das an, dass nur sie in der Ewigkeit fort dauere, während Glaube und Hoffnung, wie man annimmt, aufhören. Nach de Wette soll P. dunkel die Wahrheit anzudeuten scheinen, dass die Liebe die Wurzel des Glaubens und der Hoffnung sei. Aber selbst abgesehen davon, dass dies kein Paulinischer Gedanke ist, so konnte auch nach V. 7 (wo etwas derartiges nicht einmal mittelbar angedeutet ist) dem Leser nicht zugemuthet werden, auf jenen Gedanken zu kommen. Einlegend auch Baur: er nenne die Liebe deshalb die grösste, weil sie, was sie ist, unmittelbar auf absolute Weise sei, und daher auch immer bleibe, was sie sei.

\*\*) Rechtfertigen würde gleichwohl die Liebe nur dann, wenn ihren Forderungen vollkommen genügt würde, was nicht möglich ist (Rom 13<sup>8</sup>). Darum hat die göttliche Heilsordnung die Rechtfertigung an den Glauben geknüpft, dessen nothwendige Frucht und Bewährung aber die Liebe ist. Vgl. Melanth.: „Aliud est causa justificationis, aliud est necessarium ut effectus sequens justificationem — —, ut in vivente dicimus necessario motum esse, qui tamen non est vitae causa“. S. auch Form. Conc. 688 f.



wirklichen liebethätigen Glauben gehegt werden darf, gar nicht mit Grund vorhanden sein (vgl. Mt 25<sup>31—46</sup>).

Anmerkung. Da C. 13 die Entscheidungen über die Bedeutung des Glossenredners vorbereitet, so erhält V. 8—13 zugleich eine gegensätzliche Bedeutung. 1) Der Glossenredner wollte Uebernatürliches ohne Vermittelung des *νοῦς* darbieten (142), seine Geistesrede ruht nicht auf Wissen, sondern auf Inspiration (147). Dagegen zeigt die Analogie 13<sup>11.12</sup>, dass alle diesseitige pneumatische Bethätigung sich zu der übernatürlichen Wirklichkeit verhält wie Kindesrede zu Mannesrede. 2) Daher stellt P. dem platonisch-ethnischen Ideal der Geistestrunkenheit das pneumatisch-sittliche Ideal der christlichen Nüchternheit entgegen (1420), das sich in Glauben, Hoffnung und Liebe bewährt.

Cap. XIV. Inhalt: 1) Ueber den höheren Werth, den die Prophetie vor dem Glossenreden hat, V. 1—25. 2) Vorschriften über die Anwendung der beiden genannten Geistesgaben, V. 26—33, nebst Anhang über das Schweigen der Weiber, V. 34. 35. 3) Bekräftigung der gegebenen Vorschriften, V. 36—38, und Wiederholung der praktischen Hauptpunkte, V. 39. 40. Zum Zusammenhang vgl. S. 358.

141\*). Uebergang. *Διώκετε τ. ἀγάπ.*) jaget der Liebe

\*) Zur Textkritik von 1—25: V. 7. Für das überwiegend bezeugte *τοῖς φθόγγοις* haben *τοῦ φθόγγου* B. de Arm. Tol. Ambrosiast. Nach dem vorherigen *φωνῇ διδόντα* (von sich gebend) lag die Verwandlung des Dat. in den Genet. (Vulg.: *sonituum*) und des Plur. in den Singul. sehr nahe. Auch ist nicht statt *δῶ* (Tisch. Westc.-Hort) das schwächer bezeugte *διδῶ* zu lesen, das Wiederholung aus dem vorherigen *διδόντα* ist. — V. 10. *εἶσιν* nach **▮**ABDEFG Minusk. Clem. Dam. Theophyl. Der Singul. *ἐστίν* ist Besserung nach dem Neutr. Plur. — *αὐτῶν* ist nach überwiegenden Zeugen zu tilgen. Bestimmender Zusatz. — V. 13. Statt *διώπερ* lies auf entscheidende Zeugen *διώ*. — V. 15. *δέ* fehlt beide Male bei FG, das erste hat aber **▮**(?)BKL und zahlreiche KV, das zweite **▮**ABDEL Copt. Syr. al. als Zeugen für sich. Es ist daher nicht ersichtlich, weshalb Lachm. das zweite *δέ* getilgt u. Westc.-Hort es eingeklammert haben. Tisch. VIII hält es beide Male fest. Ist das zweite entscheidend beglaubigt, so scheint auch das erste festzuhalten. — V. 18. Nach *θεῶ* ist *μου* wohl Zusatz aus 14. Rom 18 al. — Statt *γλώσσαις* (von Westc.-Hort bevorzugt) haben überwiegende Zeugen *γλώσση*, wie denn überhaupt in diesem Cap. die Zeugen in der Singular- und Plural-Bezeichnung dieses Charisma sehr verschieden sind. An u. St. ward der Plur. untergeschoben, weil man dem Apostel die Kunde wer weiss wie vieler Sprachen zuschrieb. — *λαλῶν* die LA. schwanken ausserordentlich. **▮**BDEFGP 17. 67\*\* Copt. Syr. utr. Vulg. It. Orig. u. Lat. Väter haben *λαλῶ* (Tisch., Westc.-Hort). Unter diesen haben jedoch

nach, asyndetisch, aber mit desto grösserem Nachdrucke dem Preise der Liebe Cap. 13 folgend, wobei das bildliche *διώκ.* (*sectamini*) der Vorstellung vom Wege 12<sub>31</sub> entspricht. Vgl. Phl 3<sub>12</sub>. — *ζηλοῦτε δὲ* etc.). Damit knüpft er wieder an 12<sub>31</sub> an, doch nicht so, dass *δέ* wiederaufnehmend wäre, wobei *διώκ. τ. ἀγάπ.* abgerissen stehen bleiben würde, sondern so, dass letzterem das *ζηλοῦν τὰ πν.* als das, welches bei jenem stattfinden soll, gegenübersteht. „Das Ziel, das ihr verfolget, sei die Liebe, wobei ihr aber — und darauf will ich nun näher eingehen — das eifrige Trachten nach den Geistesgaben nicht unterlassen, dasselbe jedoch vornehmlich auf die Prophetie richten sollet“. — *τὰ πνευματικά*) nicht die Geistesgaben überhaupt (Meyer, Schmiedel), nicht bloss die Glossolie (Rückert u. a., dagegen 14s. 16f.), sondern P. denkt bei der allgemeinen Kategorie, wie das Folgende zeigt, an die Prophetie und Glossolie, also an die beiden Gaben, in denen die unmittelbarste und mächtigste Wirkung des Geistes kund wird. Daher ist *μᾶλλον δὲ ἵνα προφ.* nicht zu erklären: „in höherem Grade aber, als für die übrigen Geistesgaben, beeifert euch, um prophetisch zu reden“, sondern es vergleicht das Trachten nach der Prophetie mit demjenigen nach der Glossolie (Hofm.) und bildet so die Ueberleitung zu der besonderen Verhandlung. Das *ἵνα* giebt demnach die Richtung, in der das *ζηλοῦτε* wirksam sein soll, an.

14<sub>2</sub>—6. Begründung des *μᾶλλον δὲ ἵνα προφ.* durch Vergleichung der Aeusserungen der Prophetie und der Glos-

---

FG Copt. Syr. utr. Vulg. It. u. Lat. Väter vor *πάντων*: *ὅτι*. A. lässt *λαλῶν* gänzlich weg. Die überwiegende Beglaubigung hat offenbar *λαλῶ*, das auch als das Ursprüngliche zu betrachten ist. Denn die Weglassung (A) erklärt sich daraus, dass man *εὐχαριστῶ* bis *γλώσσαις* (nach V. 14—16) als zusammengehörig betrachtete, wozu die Wendung *εὐλογεῖν πνεύματι* (V. 15f.) wohl den Anlass bot (Hofm.). Andere, die richtig in *πάντων ὑμῶν* etc. den Grund des *εὐχαριστῶ* sahen, halfen theils durch *ὅτι*, theils durch Verwandlung von *λαλῶ* in *λαλῶν* nach. Letzteres war auch denen willkommen, die in *πάντων* — *λαλῶν* nicht den Grund, sondern die Art und Weise des *εὐχαριστῶ* sahen, wie Reiche (Comm. crit. S. 271), welcher daher die *Recepta* schützt. — V. 19. Gegen *διὰ τοῦ νοός* ist *τῷ νοῷ* durch *ΣΑΒDEFG* Vers. u. Väter entscheidend beglaubigt (Tisch. VIII, Westc.-Hort). Nach Epiphan. hat Marcion *διὰ τὸν νόμον* (ohne *μου*) gelesen. — V. 21. *ἐτέρων*, nach *ΣΑΒ* Min.; der Dativ *ἐτέροις* ward mechanisch nach *ἐτερογλώσσοις* u. *χέλεισιν* geschrieben. — V. 25. *καὶ οὕτω* vor *τὰ κρυπτά* ist durch entscheidende Zeugen verworfen. Das Resultat schien schon hier anzufangen, daher man das nachherige *καὶ οὕτω* hier heraufnahm und das folgende *οὕτω* wegliess (so auch Chrys.). Danach wurde dieses zweite *οὕτω* wiederhergestellt, ohne dass man das erste *καὶ οὕτω* tilgte.

solalie. — *Denn der in Glosse Redende* (s. z. 12<sup>10</sup>) *redet nicht Menschen* (steht mit seiner Rede nicht im Verhältnisse der Mittheilung zu Menschen), *sondern Gott*, der auch die tiefsten und brünstigsten Gebetsregungen des heiligen Geistes versteht (Rom 8<sup>26f.</sup>). Vgl. V. 28. — οὐδεὶς γὰρ ἀκούει) *denn niemand hört es*, hat Ohren dafür. Das Unverständene ist wie Nichtgehörtes. Mk 4<sup>33</sup>. Gen 11<sup>7</sup>. 42<sup>23</sup>; s. auch V. 16: τί λέγεις οὐκ οἶδε. Niemand vernimmt es, das ist die Regel, wobei sich der Ausnahmefall von selbst versteht, dass ein mit dem χάρισμα der Auslegung Begabter gegenwärtig ist; an und für sich aber ist das Glossenreden so beschaffen, dass es niemand versteht. Hätte P. an ein Reden in fremden Sprachen gedacht, so konnte er jene Regel um so weniger aufstellen, als nach V. 23 der Fall möglich war, dass alle Gemeindeglieder γλώσσαις redeten, mithin auch immer solche dagewesen sein würden, welche die fremde Sprache eines Vortrags verstanden hätten. Wie aber für γλώσση die Bedeutung *Zunge* nicht passt, zeigt V. 5. Dass aber auch nicht eine lautlose Andacht (Wieseler 1838) gemeint sein kann, folgt aus λαλεῖν und aus den Analogien V. 7f. S. 374. — πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστ.) δέ nicht *sondern* (Rück.), es ist vielmehr das nach negativer Aussage häufige *wohl aber, vielmehr* (Hartung Partik. I. 172. Bäuml. 95). πνεύματι ist nicht von dem objectiven heiligen Geiste zu verstehen, wogegen V. 14, sondern von dem geistgewirkten Wesen des Gläubigen, in dem der heilige Geist immanentes Lebensprincip geworden ist, so dass er sich vermöge desselben von dem ψυχικός oder σαρκικός unterscheidet (214f.). Es hier auf das höhere geistige Wesen des Menschen überhaupt zu beziehen, auf den Sitz seines Selbstbewusstseins (Meyer), ist dadurch verwehrt, dass es sich um Wirkungen des Gottesgeistes handelt, die im Gegensatze zu den natürlichen intellectuellen Functionen (V. 14f.) sich geltend machen. Es handelt sich um eine Geisteswirkung, welche das eigene Bewusstsein ihres Trägers, insofern dasselbe vom νοῦς (V. 14) bestimmt wird, aufhebt, indem der Geist den Redenden in einer Weise erhebt und beherrscht, dass seine Aeusserungen wunderbar und unverständlich erscheinen. πνεῦμα steht demnach hier nicht in anthropologischem, sondern in religiösem Sinne und πνεύματι λαλεῖν heisst: durch Thätigkeit des höheren, das Göttliche unmittelbar (ohne Vermittelung des νοῦς) vernehmenden, vom heil. Geist erfüllten Organs des inneren Lebens reden. Solches Reden steht im Gegensatze zur discursiven Thätigkeit, welche, wie dies in der Prophetie geschieht, die Erregungen und Einigungen des heil. Geistes sich denkend klarlegen, verarbeiten,

mit vorhandenem verbinden und an andere verständlich mittheilen könnte. — *μυστήρια*) *Geheimnisse*, nämlich für die Hörer, also Unverständliches, dessen Sinn den Zuhörern verschlossen ist. Das Mysteriöse der Glossenrede bestand nicht in den Sachen an sich (denn dieselben Objecte konnten auch von den anderen Rednern behandelt werden), sondern in der Aeusserungsweise, welche, weil nicht durch die Denkhätigkeit des νοῦς vermittelt und bestimmt, damit der Bedingung der Anknüpfung an die Denkhätigkeit des Zuhörers entbehrte, für welche sie erst durch die Dolmetschung bereitet wurde. Vgl. Wendt Die Begr. Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch (1878) 135f. Holsten will dabei nur an „unaussprechliche Seufzer in zu Worten nicht gestalteten Tönen“ denken. Aber wie wären dann λόγοι ἐν γλώσσῃ (V. 19) möglich? — οἰκοδ. κ. παράλλ. κ. παραμ.) Meyer nimmt nach Bengel das erste als Genus, das zweite und dritte als Species: *Erbauung* (christliche Vervollkommenung überhaupt) und (insonderheit) *Ermahnung* (vgl. z. Phl 21) und *Tröstung*. Er beruft sich dafür auf V. 4, wo allein οἰκοδομεῖν genannt ist. Aber die beiden letzten Begriffe machen den Inhalt der οἰκοδομῇ nicht aus (s. V. 6, wo die erbauende Rede specificirt ist), die V. 4 allein genannt wird, weil sie am meisten geeignet ist und genügt, die entgegengesetzten Wirkungen der Prophetie und Glossolalie zu kennzeichnen. Ueber den „eigenen Bezirk“ jedes dieser Begriffe vgl. Rück., Godet. — παραμυθία, nur hier im NT., heisst überhaupt *Zureden* (Heind. u. Stallb. ad Plat. Phaed. 70B), dann besonders *Tröstung*. Aeschin. Dial. Socr. 2, 3. Lukian. Mort. D. 15, 3. Ael. V. H. 12, 1. Sap 19<sup>12</sup>. Vgl. παραμύθιον Phl 21, παραμυθεῖσθαι I Th 5<sup>14</sup>.

144. Verschiedenheit des Verhältnisses beider hinsichtlich der οἰκοδομῇ. — ἑαυτόν) insofern er nämlich an sich selbst von dem, was er redet, den erbaulichen Einfluss nicht bloss zu verspüren glaubt (Wetst.), sondern wirklich verspürt. Ein mittheilbares Verständniss dessen, was er redet, ist dabei nicht vorausgesetzt, wohl aber ein empfundener frommer und erhebender, wenngleich mystischer Totaleindruck im eigenen Gemüthe. — ἐκκλησ.) ohne Artik., *eine Versammlung*.

145. Δέ) ἐπειδὴ παρ' αὐτοῖς ἐλάλουν γλώσσαις πολλοί, ἵνα μὴ δόξῃ διὰ φθόρον κατασμιχρύνειν τὰς γλώσσας, θέλω φησὶ πάντας etc., Theophyl. Vgl. das δέ 12<sup>31</sup>. — μάλλον δέ etc.) *mehr jedoch will ich, ihr sollet prophetisch reden*. Man beachte hier den Unterschied zwischen Accus. c. Inf. und ἵνα nach θέλω (Lk 6<sup>31</sup>): ersterer stellt die Sache schlechthin als Object, letzteres als die von den Lesern zu erfüllende

Absicht des *θέλω* hin, so dass es sich der imperativischen Geltung nähert (Fritzsche ad Matth. 839). — *μεϊζων*) vorzüglicher, werthvoller, 13<sup>13</sup>, weil nützlicher zur Erbauung. V. 6. 26. — *ἐκτός ἐι μὴ διερμ.*) den Fall ausgenommen, wenn er (das in Glossen Geredete) *dolmetsche*. *ἐκτός ἐι μὴ* ist Vermischung zweier Ausdrucksweisen, so dass nun *μὴ* pleonastisch erscheint. Vgl. 15<sup>2</sup>. ITim 5<sup>19</sup>. Nicht Hebraismus (Grot.), sondern auch bei späteren Griechen (Lukian. Soloec. 7). S. Wetst., Lobeck ad Phryn. 459. Winer<sup>7</sup> § 65, 3. 563. — Ueber *εἰ* mit Conjunct. z. 9<sup>11</sup>. — Das Subject zu *διερμ.* ist nicht ein ergänzendes *τίς* (Ewald), sondern *ὁ λαλῶν γλ.* Die Stelle zeigt (vgl. V. 13), dass einer und derselbe mit Glossolalie und Dolmetschung begabt sein konnte, dass dies aber nicht die Regel war. In V. 28 ist der Fall vorgesehen, dass kein Hermeneut da ist. — *λαλεῖν γλώσσαις*, d. i. *ita loqui ut glossas proferas*. Scholten b. Baljon.

146. *νυνὶ δέ*) So aber, d. i. bei diesem Sachverhalt aber, da nämlich die Prophetie grösser ist als das ohne erbauliche Dolmetschung gelassene Glossenreden, würde ich, wenn ich als Glossenredner zu euch käme, euch nicht nützlich sein, wenn ich prophetisches oder lehrhaftes Reden unterliesse. Unrichtig will Hofm. *νυνὶ δέ* auf den Hauptgedanken von V. 5 beziehen, womit aber der zweite Theil von V. 5 willkürlich übersprungen wird. Ferner ist abzuweisen, dass die beiden *ἐάν* coordinirt seien (Meyer's frühere Ansicht) und mithin der Hauptsatz *τί ὑμᾶς ὠφελίσω* zwei parallele Nebensätze hätte (vgl. Mt 5<sup>18</sup>); ebenso, dass *ἐάν μὴ*, dem *ἐκτός ἐι μὴ* V. 5 entsprechend, dem ersten *ἐάν* subordinirt sei, wo denn P. statt *ἐάν μὴ* — *διδαχῇ* einfach hätte schreiben können: *ἐάν μὴ ὑμῖν διερμηνεύσω*, wofür er aber die beiden Arten des Redens, in welchen er eine Dolmetschung seiner Glossenrede geben könne, specificirt hätte in dem Sinne: wenn ich zu euch gekommen sein werde mit Glossen redend, was werde ich euch nützen, wenn ich nicht zu euch geredet haben werde (nämlich behufs Auslegens meiner Zungenrede, V. 5) entweder in Offenbarung u. s. w. (Meyer's letzte Ansicht). Aber wie seltsam wäre es, wenn eine Reihe von Charismen, die doch für sich selbständige Bedeutung haben, ohne nähere Erklärung unvermittelt als Species der Glossendolmetschung aufgeführt würden, wonach die Glossenrede an sich zum Inbegriff aller der Erbauung im Worte dienenden Gaben erhoben wäre. Der sprachliche Grund für diese Deutung, den Meyer in dem Parallelismus von *ἐκτός ἐι μὴ* (V. 5) und *ἐάν μὴ* zu finden glaubt, hält nicht Stich, da V. 6 unabhängig von V. 5 das Auftreten des Ap. nach verschiedenen Seiten der Gemeinde



vergegenwärtigt. *ἐὰν μὴ* führt vielmehr, wie *εἰ μὴ* 7<sup>17</sup> den Gegensatz zu dem Vorherigen ein: die Korinther sollen daran denken, was er gelassen und was er gethan hat, um ihnen zu nützen. — *ἢ ἐν ἀποκαλ.* etc.) die meisten nehmen an, dass nicht vier, sondern zwei charismatische Lehrweisen hier bezeichnet seien, Prophetie und Didaskalie. Für erstere sei *ἀποκάλυψις* die Bedingung, für letztere *γνώσις*. Der Prophet redete improvisatorisch, was ihm durch Offenbarung des Geistes enthüllt und zugeführt war; der Lehrer (wenn er nicht bloss einen *λόγος σοφίας* 12<sup>8</sup> vortrug) entwickelte die Tiefkenntniss, welche er in selbstthätiger, doch vom Geiste befähigter und geleiteter Forschung sich angeeignet hatte. Jedoch correspondiren die Begriffe nicht in dieser Weise. „Giebt es auch keine Weissagung ohne Offenbarung, so geht doch nicht jede Offenbarung in Weissagung über; die Lehre aber darf ebenso auf die *γνώσις* wie auf die *σοφία* zurückgeführt werden, und wenn jede Gnadengabe ein Kundwerden des Geistes ist (12<sup>7</sup>), so ruht auch die Lehre auf Offenbarung“. Vgl. 13<sup>2</sup>. Demgemäss ist anzunehmen, dass P. die verschiedenen Elemente der *οἰκοδομή* im Gegensatz zu der unfruchtbaren Glossolie anführt. Zu *ἐν* vgl. Mt 13<sup>3</sup>. — Beachte noch die erste Person, in welcher P. für das, was er sagt, desto überzeugender selbst eintritt.

14<sup>7</sup>—11. Analogien, an denen das Unnütze einer unverständlichen Rede deutlich gemacht wird. V. 7. *ὅμως* ist Paroxytonon und heisst nichts anderes als *tamen* (Vulg.), ist aber hier und Gal 3<sup>15</sup> an die Spitze gestellt, obgleich es logischer Weise erst vor *ἐὰν διαστολήν* etc. stehen sollte; daher zu erklären ist: *τὰ ἄψυχα, καίπερ φων. διδόντα, εἴτε αἰλός, εἴτε κιθάρα, ὅμως, ἐὰν διαστολήν τ. φθ. μὴ δῶ, πῶς γνωσθήσεται* etc. Vgl. C. F. A. Fritzsche Conject. I. 52: „Instrumenta vitae expertia, etiamsi sonum edunt, tamen, nisi distincte sonent, qui dignoscas“ etc. So zuletzt auch Winer § 61, 5. 515, Buttm. 264. Die Analyse: *τὰ ἄψυχα, καίπερ αψυχα, ὅμως φωνήν διδόντα* etc. (früherhin Winer), bringt ein gegensätzliches Verhältniss zu Wege, auf das es dem Zusammenhange nach nicht abgesehen sein konnte. Denn nicht das sollte ausgedrückt werden, dass die obwohl leblosen Instrumente dennoch tönen, sondern das, dass die leblosen Instrumente, obwohl sie tönen, dennoch keine verständliche Melodie von sich geben, wenn nicht u. s. w. (Meyer). Auch die Auflösung des Partic. *φων. διδόντα* durch „obschon“ ist überflüssig, da es eine in diesem Zusammenhange nöthige Bestimmung von *τὰ ἄψυχα* beibringt. Daher: das tönende Unbeseelte kann doch nicht verstanden werden, wenn es ohne

Modulation gespielt wird. Also führt ὁμῶς nicht den Gegensatz zu φων. διδ., sondern zu ἐὰν μὴ ein. Ueber das auch bei Classikern gangbare Hyperbaton, wonach ὁμῶς, statt dem Particip nachzufolgen, demselben vorangeht\*), s. Matth. § 566. 3. Krüger § 56, 13. 3. Stallb. ad Plat. Rep. 495D. Ast Lex. Plat. II. 447. Holsten (ähnlich Hofmann, Godet) zieht es vor, ὁμῶς „als Exponent eines Satzes des adversativen Grundes“ zu erklären, eines Concessivsatzes, der aber, wie oft, „aus dem Begriffe eines seiner Worte ergänzt werden muss“. Demnach sei bei ἄψυχα der Gegensatz ἐμψυχα mitzudenken, ähnlich wie Gal 3<sup>15</sup> zu ἄνθρωπος der Gegensatz θεός. Aber eine solche Betonung von ἄψυχα erscheint hier überflüssig. Dass ὁμῶς für ὁμοίως stehe und ὁμῶς (vgl. Lobeck ad Soph. Aj. 480 ed. 2) zu accentuiren sei, ist so falsch (ὁμῶς heisst gleichmässig, zusammen), wie Kypke's Behauptung, das Paroxytonon ὁμῶς heisse *similiter*. — διδόντα) von sich gebend, wie Pind. Nem. 5<sup>93</sup>. Jdt 14<sup>9</sup>. φωνή von der Stimme musikalischer Instrumente: Sir 50<sup>18</sup>. III Esr 5<sup>64</sup>. I Mkk 5<sup>31</sup> al. Vgl. Plat. Tim 47G: μουσικὴ φωνή. Pol. 3. 397A. Plut. Mor. 713C. Da es jedoch hier im Gegensatz zu φθόγγος gewählt ist, wird der Unterschied festzuhalten sein: φωνή *sonus quivis*, φθόγγος *sonus musicus* (Raphel). Edwards citirt noch Marc. Ant. 11, 2. — ἐὰν διαστολήν etc.) wenn sie (die ἄψυχα φωνήν διδόντα) eine Auseinandersetzung den Tönen nicht gegeben haben werden, wenn sie getönt haben werden, ohne die Töne in bestimmter unterscheidender Modulation hervorzubringen. „Harmoniam autem ex intervallis sonorum nosse possumus“, Cic. Tusc. 1, 18, 41. Vgl. Plat. Phileb. 17CD und dazu Stallb. Euclid. Int. harm. 1: ἡρμοσμένον δέ ἐστι τὸ ἐν φθόγγων καὶ διαστημάτων (Edwards). P. zeigt sich mit der musikalischen Terminologie vertraut. — πῶς γνωσθήσ. τὸ αὐτ. etc.) wie wird erkannt werden das was geblöet oder das was auf der Cithar gespielt wird? d. h. wie ist es möglich, dass dann der Fall eintrete, dass man aus den Tönen der Flöte oder der Cithar ein bestimmtes Stück (eine Melodie) heraushöre? Der wiederholte Artikel hat ganz seine Richtigkeit: was geblöet, oder aber in dem anderen angenommenen Falle, was gecithert wird. Die Analogie V. 7 wäre unpassend, wenn P. an fremde Sprachen gedacht hätte, da diesen die διαστολή der Töne nicht abgegangen wäre.

\*) nicht immer unmittelbar voran, wie Hofm. dafür hält, dass P. geschrieben haben müsste: τὰ ἄψυχα ὁμῶς φων. διδόντα. S. Jacobs ad Del. epigr. 232, auch Reisig Enarr. Oed. C. S. XLVI. Vgl. auch IV Mak 13<sup>26</sup>.

14s. Bestätigung der in *πῶς γνωσθήσεται* etc. liegenden Verneinung durch ein anderes noch stärkeres Beispiel: *denn auch in dem Falle wenn* u. s. w. Den Nachdruck hat *σάλπιγξ*, eine Trompete, deren einfache Töne ihrem Sinne und Zwecke nach doch weit leichter verständlich sind als Flöte und Cithar. — *ἄδηλον*) *unklar, unsicher*, qui dignosci nequeat, Beza. „Unius tubae cantus alius ad alia vocat milites“, (Beng.), an kriegesischen Signalen lässt sich die Wichtigkeit der Deutlichkeit am besten erkennen. Vgl. *φωνάς τινας ἀσήμους* Lukian. Alex. 13. — *φωνήν*) Π. σ, 219. — *εἰς πόλεμον*) *zur Schlacht*. Hom. Π. α, 177. δ, 891. Pind. Ol. 12, 5. Plat. Phaed. 66C. Sir 37<sup>5</sup>. 40<sup>6</sup>. IMkk 241. Mit der Trompete wurde das Angriffs-Signal gegeben. Wetst. und Valck. z. St.

149. Eine neue Analogie, s. zu V. 12. Von den Tönen gilt dasselbe, was von der Rede. Die Zunge ist ihr Organ, sie fordert ebenso wie jene eine bestimmte Directive. Meyer, auch Godet und Schmiedel nehmen den Satz als Folgerung aus V. 7 und sehen darin eine directe Kritik der Glossenrede. Dagegen spricht 1) dass *γλῶσσα* mit Artikel nie zur Bezeichnung dieses Charisma gebraucht wird, 2) dass dann die Reihe der Analogien, die mit V. 10 fortgeht, unterbrochen würde. *Οὕτως* stellt daher die neue Analogie mit den früheren in eine Linie. — *εὖσημον λόγον*) *eine wohl erkennbare Rede*, deren Sinn durch klare, verständliche Worte und durch Zusammenhang deutlich hervortritt. Soph. Ant. 1008. Polyb. 10, 44, 3. Men. b. Athen. 13. 571 E. Das Gegenheil bei Plut. De ser. num. vind. 564, wo es von den Seelen im Jenseits heisst: *φωνὰς ἔσαν ἀσήμους ὅσον ἀλαλαγμοῖς θρήνον καὶ φόβον μεμιγμένας*. — *ἔσεσθε γάρ* etc.) das unangemessene Zustandsverhältniss ausdrückend, daher nicht das blosse Futur (Kühner II § 353, 4): *denn ihr werdet Leute sein, welche* u. s. w. — *εἰς ἄερα*) versinnlicht das Nutzlose (was beim Zuhörer nicht haftet). 9<sup>26</sup>. Lucret. 4, 929. Pflugk ad Eur. Hec. 334. Philo: *ἀερομνθεῖν*, in den Wind reden, und *ἀερόμνθος*. Die Wendung ist sprichwörtlich.

14<sup>10</sup>. 11. Noch ein zur Abstellung solchen Redens antreibendes Beispiel. — *εἰ τύχοι*) *wenn es sich so trifft*, wenn es seine Richtigkeit hat, d. h. *vielleicht, etwa*, ganz wie auch das blosse absolute *τυχόν* gebraucht wird (Isokr. Archid. 38 De pace 60. Xen. Mem. 6, 1, 20 und dazu Kühner). So in allen Stellen bei Wetst., Loesner 293. Viger. ed. Herm. 301, welche gewöhnlich für die hier (auch von Rück., Hilgenfeld, Glossol. 24) angenommene Bedeutung: *zum Beispiel* angeführt werden. Diese Bedeutung hat der Ausdruck nie unbedingt,

und nur ihr ungefährer Sinn kann in manchen Stellen (wie 15<sup>37</sup>. Lukian. Amor. 27), aber immer nur sehr ungenau, so ausgedrückt werden. Gerade hier aber passt dieser Sinn gar nicht, theils weil es sonderbar wäre, wenn P., nachdem er bereits Flöte, Cither und Trompete als Beispiele aufgestellt hat, nun erst noch mit einem „zum Beispiel“ ankäme, theils, weil εἰ τύχοι nicht zur Sache selbst (γένη φωνῶν), sondern zur Quantität derselben (zu τοσαῦτα) ein bestimmender Zusatz ist. Vgl. Lukian. Ikarom. 6: καὶ πολλάκις, εἰ τύχοι, μηδὲ ὅποσοι στάδιοι Μεγαρόθεν Ἀθήναξέ εἰσιν, ἀκριβῶς ἐπιστάμενοι. P. hat sich nämlich bei τοσαῦτα eine zwar unbestimmte, aber recht grosse Anzahl gedacht, und dieser Vorstellung benimmt er nun durch εἰ τύχοι die apodiktische Gewissheit: in so grosser Menge vielleicht giebt es verschiedene Sprachen in der Welt. — Zu εἰ mit Optat., die blosser Vermuthung ausdrückend, s. Herm. ad Viger. 902. — γένη φωνῶν d. i. verschiedenerlei Sprachen, von denen jede einzelne ein besonderes γένος φωνῶν ist\*). Gegentheil: φωνή μία πᾶσι Gen 11.1. — οὐδέν) nämlich γένος φωνῶν. Eintragend Bleek: kein vernünftiges Wesen. Vgl. v. Heng. Annot. 194f., der bei οὐδέν: ἔθνος hinzudenkt. — ἄφωνον) sprachlos, d. i. keine Sprache ist ohne das Wesen einer Sprache (vgl. βίος ἀβίωτος, γάμος ἄγαμος, ἄπλουτος πλοῦτος u. dergl. Lobeck Paralip. 229f.), d. h. unverständlich, und zwar schlechthin, nicht bloss für den, welchem sie fremd ist (V. 11). — οὖν) also, argumentirt nicht aus der so grossen Menge der Sprachen (Hofm.) die ja das V. 11 Enthaltene gar nicht mit sich bringt, sondern aus οὐδὲν ἄφωνον. Denn wäre die zu mir geredete Sprache (τῆς φ.) ἄφωνος, also an sich unverständlich, so könnte ich dem Redenden auch nicht als Barbar erscheinen, weil ja das Geredete überhaupt von keinem verstanden würde. Der Barbar (βαρβαρόφωνος, Herod. 7, 20. 9, 43) redet nur eine ausländische, keine überhaupt für andere sinnlose Sprache. — τὴν δύνανται τῆς φωνῆς) die Bedeutung, den Sinn der (geredet werdenden) Sprache. Polyb. 20, 9, 11. Lukian. Nigr. 1 al. — ἐν ἐμοί) bei mir, d. i. in meinem Urtheil. Soph. Oed. Kol. 1215. Valck ad Eur. Hipp. 324. Winer § 48, c. S. 362. § 31, 8. S. 201. — Zur Sache vgl. Ovid. Trist. 510: Barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli. — Beachte die Klimax der Analogien: die Töne der für Cultzwecke vielfach ver-

\*) Zur Bezeichnung von Sprache hat Paulus φωνή gewählt, weil er für γλῶσσα im ganzen Abschnitte abgesehen von V. 9 u. 21 nur die technische Bedeutung „Glosse“ im Bewusstsein hat. Zur Belehrung über das Gloszenreden benutzt er die Analogie des Sprachenredens.

wandten Flöte und Cither, die Signale der Trompete, deutliche Worte, das Reden in verständlichen Sprachen sollen die Einsicht in die Nothwendigkeit, in fassbarer Art von den Höhepunkten des inneren Lebens Kunde zu geben, der Gemeinde vermitteln.

14<sup>12—19</sup>. Anwendung der Beispiele für die Nutzlosigkeit und Zweckwidrigkeit des Unverständlichen, das keinen Rapport schafft, auf die Gemeindeverhältnisse. — V. 12. *Also trachtet auch ihr* (so wie ich — V. 6 Holsten), *weil ihr ja Eiferer um Geister seid, zur Erbauung der Gemeinde die Fülle zu haben.* Vgl. Edwards, Godet. Seiner Erklärung von V. 9 entsprechend, sieht Meyer hier nur eine Folgerung aus V. 10f. und betont die parallele Einführung durch *οὕτω καὶ ὑμεῖς*, das sich zu V. 10f. eben so verhalten müsse, wie das V. 9 gesagte *οὕτω* u. *ὑμεῖς* zu V. 7f. Aber wie misslich solche Gleichsetzung bleibt, zeigt seine Eintragung: das vorige *οὕτω καὶ ὑμεῖς* stelle eine Folgerung zur Warnung hin, das jetzige die betreffende Vorschrift. Vielmehr ist die Wendung V. 9 dadurch veranlasst, dass der Ap. von leblosen Instrumenten zu Tönen, die von menschlichen Wesen hervorgebracht werden, behufs Erweiterung der Analogien übergeht. So gestaltet sich die Analogie zugleich zu einer *argumentatio ad hominem*, enthält aber nicht eine Schilderung der Glossolalie. — Den Nachdruck hat *πρὸς τ. οἰκοδ. τ. ἐκκλησ.* Jene Ungereimtheit soll die Leser mit ihrem eifrigen Streben nach Geistesgaben auf den rechten Weg weisen, dass sie nämlich zur Erbauung der Gemeinde\*) nach immer reicherer Begabung trachten. Mithin ist es eben so entbehrlich *οὕτω* u. *ὑμεῖς* als Satz für sich abzureissen (schon *τινές* b. Theophyl.), was überdies dem Sinne nach ganz unpassend wäre, als nach V. 11 eine verschwiegene Folgerung anzunehmen (Rück.). — *ἐπεὶ ζηλωταὶ ἐστε πνευμ.*) weshalb ihr des richtigen Normativs um so mehr bedürft. Vielleicht eine Spitze für die Leser, die sie wohl herausfühlen konnten. *ζηλωτής* ist hier wohl nicht ohne Ironie gebraucht. Es ist bei den Griechen geläufiger Ausdruck für das Schülerverhältniss. Der Schüler verehrt den Meister und eifert ihm nach. (Arr.-Epikt. I 19, 6. II 6, 20: *ζηλωταὶ Σωκράτους*. Diog. Laert. II 12, 113 u. ö.) So wird

\*) *πρὸς τ. οἰκ. τ. ἐκκλ.* scheint sich leichter an *ζητεῖτε*, als an *περισσ.* anzuschliessen, woher Meyer und Holsten es auch mit *ζητεῖτε* verbinden. Jedoch fordert *ἵνα περισσεύετε* eine nähere Bestimmung, die bei *ζητεῖτε* überflüssig ist, aber dem *περισσεύειν* auch sonst gegeben wird, vgl. z. B. II 15. 415. 98. Zur Trajection vgl. 9<sup>15</sup>. II Kor 24. Gal 2<sup>10</sup>. Act 19<sup>4</sup>.



es auch mit Abstractis verbunden (*τῆς ἀρετῆς, τῶν καλῶν βουλευμάτων*. Vgl. Tit 2.14). — *πνευμάτων*) Der Genet. des Objects, auf das sich das eifrige Streben bezieht. Der Pluralausdruck ist dem wetteifernden Treiben in Korinth entsprechend *κατὰ τὸ φαινόμενον* gewählt. Denn die specifisch verschiedenen Erscheinungen, in denen sich die mannichfaltige Wirksamkeit des einen Geistes kund gab, nahmen sich ja solchem eifersüchtigen Trachten und Ringen gegenüber für den Beobachter dieses Missstandes so aus, als ob nicht ein Geist, sondern eine Mehrheit von Geistern von verschiedener Art und Wichtigkeit der Gegenstand des Wetteifers wäre. Was *διαιρέσεις χαρισμάτων* und daher nur verschiedene *φανερώσεις τοῦ πνεύματος* waren, bot sich, wie die Sache in Korinth lag, der Betrachtung und Bezeichnung des Ap. als *διαιρέσεις πνευμάτων* dar. Daher steht *πνευμάτων* eben so wenig für *πνευματικῶν* (Beza u. m.), als es die Glossolalie (Billr.) bezeichnet. Eine wirkliche Geister-Mehrheit zu denken, nach Analogie der von mehreren bösen Geistern Besessenen, so dass mehrere göttliche Geister gemeint seien, ist gegen das NT überhaupt und gegen 12. 7f. Vgl. S. 411. Everling (S. 40f.) hat diese Beziehung vertheidigt, indem er die Geister mit Engeln, die die Geistesgaben vermitteln, gleichsetzt. Danach wäre hier der Sinn: ihr beeifert euch um Engel, die euch höhere Kräfte vermitteln. Aehnlich wäre V. 32 der Prophetengeist der die Offenbarung darbietende Engel, sei er gut, sei er böse (s. zu V. 32. 12.11). Allein die Hauptstelle, auf Grund deren diese spätjüdische Vorstellung dem neutestamentlichen Anschauungskreis aufgeheftet wird, Apoc 22.6, spricht gerade gegen die Gleichsetzung von *τὰ πνεύματα τῶν προφητῶν* und dem Engel, der im Auftrage Gottes das Zukünftige zeigt. Sie besagt vielmehr, dass Gott, der die Propheten mit dem Geist ausgerüstet hat, seinen Engel für besondere Kundgebungen sendet, die nur den Geistbegabten offen stehen. In den Aussagen des P. findet sich zudem nirgends eine Beziehung auf die Engel als Offenbarungsträger für die Gläubigen. Der eine Geist, der Quell aller Gnadengaben ist (12.11), wirkt im Inneren des Geistbegabten als selbständige Macht. P. knüpft daher an die atl. Vorstellung von prophetischer Begabung an, wenn er von den *πνεύματα* redet, welche die *πνευματικοί* erstreben und besitzen (Jes 11.2. Exod 31.3. 35.31. Num 24.2 etc.); das Verhältniss aber des einen Geistes zu den *πνεύματα* ist von ihm nicht begrifflich bestimmt \*). — *ἵνα πε-*

\*) Vgl. Heinrici I 440, wo auf das analoge Verhältniss des *λόγος πνευματικός* zu den *λόγοι πνευματικοί* in der stoischen Philo-

ρισσ.) Οὐκ εἶπεν· ἵνα κτήσησθε τὰ χαρίσματα, ἀλλ' ἵνα περισσεύητε, τουτέστιν ἵνα καὶ μετὰ δαυφιλείας πολλῆς αὐτὰ ἔχητε· τοσοῦτον γὰρ ἀπέχω τοῦ μὴ βούλεσθαι ἔχειν ὑμᾶς αὐτὰ, ὅτι καὶ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν αὐτοῖς βούλωμαι, μόνον ἂν εἰς τὸ κοινῇ συμφέρον αὐτὰ μεταχειρίζητε, Chrys. — ἵνα) stellt das Object des Bemühens als dessen Absicht hin wie V. 1. 42. — Das was als Inhalt des περισσεύειν (die Fülle haben, 88. Phil 19. 4<sup>12</sup> al.) zu denken sei versteht sich von selbst, nämlich was vorher mit πνευμάτων gemeint war, Geistbegabung.

14<sup>13</sup>. Positive Anweisung zum rechten Gebrauch der Gabe. Προσευχέσθω ἵνα διερμ.) wird meist in dem Sinne gefasst: *er bete um die Gabe der Auslegung*. Aber entscheidend hiergegen ist V. 14, dessen προσεύχεται, durch γὰρ an das vorherige geknüpft, mit unserem προσεύχεται V. 13 gleiche Beziehung haben muss. Daher: *er bete in der Absicht, um (das γλῶσση Gebetete hernach) auszulegen*. Vgl. Holsten, Edwards, Godet. Das vorherige allgemeine λαλεῖν wird also hier durch προσεύχεται vertreten, d. h. als das, was es im gegebenen Falle war, als Gebetsvortrag, näher bezeichnet, s. V. 14—17. Man wendet ein, V. 27 streite gegen diese Fassung (Rück.): der γλῶσση Betende habe jene Absicht gar nicht haben können, weil er nicht gewusst, ob ihm das Auslegen gegeben sein werde (Hofm.). Aber unsere Erklärung setzt ja nicht voraus, dass jeder Zungenredner zur Auslegung fähig gewesen sei, sondern dass Paulus V. 13 nur an solche Zungenredner denke, welche auch die Gabe der Dolmetschung besaßen (V. 5). Von dem Falle, da der Redner nicht auch Dolmetscher war (V. 28), sieht der Apostel jetzt noch ab, daher auch nicht mit Ewald zu fassen ist: *auf dass man es dolmetsche*. Das Subject ist der Redende selbst (V. 14f.) wie V. 5.

14<sup>14</sup>. Rechtfertigung der Vorschrift προσευχ. ἵνα διερμ. — *Denn wenn ich mit Glosse bete, so betet mein Geist, mein Verstand aber ist unfruchtbar*\*). Das Genetivverhältniss in τὸ πνεῦμά μου ist nicht anders als in ὁ νοῦς μου zu nehmen; trotzdem ist ersteres vom Geiste Gottes, inwiefern er den Menschen gefasst hat und aus ihm redet, zu erklären. Allerdings heisst der heilige Geist, obwohl er im Menschen ist,

---

sophie hingewiesen ist, „quorum tam obscurus intellectus quam frequens apud eos mentio“. M. Casaubonus zu Marc. Anton. IV 10.

\*) nämlich durch's Beten die Gemeinde zu erbauen, s. V. 12. Falsch Chrys., Theophyl. u. a.: es gehe auf den eigenen Nutzen. Richtig Theodoret: καρπὸς τοῦ λέγοντος ἢ ὠφέλεια τῶν ἀκούοντων.

nie der Geist des Menschen und kann nicht so heissen, eben weil er vom Geiste des Menschen verschieden ist (211. Rom 8 16. 9 1), wohl aber darf der Gläubige ihn τὸ πνεῦμά μου nennen, wenn das πνεῦμα in ihm zur herrschenden Kraft geworden ist (V. 2). Meyer will zwar, wie auch Godet, τὸ πνεῦμά μου hier als *mein Geist*, d. i. mein individuelles höheres Lebensprincip nehmen: Wenn ich mit der Zunge bete, so sei diese höhere Lebenspotenz in mir, welche sich unmittelbar, d. h. ohne die Vermittelung der discursiven Reflexion, in die Empfindungen und Anschauungen des Göttlichen vertieft, in Thätigkeit, weil sie von dem heiligen Geiste als dessen receptives Organ erfüllt und erregt sei; aber mein Verstand, mein Denkvermögen leiste nichts, ἀναργός ἐστι. Diese Erklärung führt jedoch zu einer psychologischen Unmöglichkeit. Wie kann der eigene Geist, „der tiefere Lebensgrund, das penetrale des νοῦς“ (Bengel, Meyer), sich regen mit Unterbindung der Kräfte des νοῦς? — νοῦς im Gegensatz gegen πνεῦμα, ist die reflectirende, discursive Kraft, durch welche sich die Verständigung nach aussen vermittelt, und ohne deren mitwirksame Thätigkeit das πνεῦμα den Inhalt seines höheren Lebens für andere, die nicht besonders dazu begabt sind, bei solcher Einseitigkeit seiner Energie nicht verständlich zu äussern vermag. Man beachte, wie bestimmt hier P. die specifischen geistigen Thätigkeiten unterscheidet und den νοῦς von der Glossolie ausschliesst. Und er redet so aus Erfahrung. Wäre aber an fremde Sprachen zu denken, so würde jene Unterscheidung und Ausschliessung nicht passen oder auf eine blosser Selbsttäuschung hinauskommen. Vgl. Baljon.

14 15. Τί οὖν ἐστὶ;) *was findet also statt?* wie liegt also die Sache? nämlich in Consequenz des Vorherigen, d. i. *was folgt also?* Vgl. V. 26, Act 21 22 und das classische und neutestamentl. τί οὖν; τί γάρ; womit das Folgende lebhaft vorbereitet wird. Dissen ad Dem. de cor. S. 346 f. — προσεύξομαι) Das Futur. bezeichnet, was folgerichtiger Weise von mir geschehen wird. Der auffordernde Coniunct. in beiden Sätzen (προσεύξωμαι, ADEFG) ist schlechte Besserung, welche bei α nur im ersten Satze vollzogen ist. — προσεύξ. κ. τῷ νοῦ) (Dat. instrum.) ist nach V. 14 von der nachfolgenden Dolmetschung zu verstehen, die der Glossenredner in verstandsmässiger und somit verständlicher Weise von seinem Zungengebete (προσεύχ. τῷ πν.) giebt. — ψαλῶ) geht auf improvisirte Psalmen, die in Glossenrede mit dem Geiste, und auf dem Wege der Dolmetschung verstandes-

mässig, gesungen wurden. Eph 5<sup>19</sup>. Edwards denkt auch an die Möglichkeit instrumentaler Begleitung.

14<sup>16</sup>. Ἐπεὶ) denn, ohne dieses ψάλλειν καὶ τῷ νοῷ, d. i. sonst (15<sup>29</sup>. Rom 3<sup>6</sup> al.) kann ja der Laie, wenn du lobbetest mit dem Geiste, nicht das Amen sagen u. s. w. — εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν bezeichnen sachlich einerlei das Dankgebet, jenes mehr der Gott preisenden Form nach, dieses mehr nach dem Inhalt. Vgl. z. 10<sup>16</sup>. Mt 14<sup>19</sup>. — ἀναπληροῦν τ. τόπον τινός, den Platz jemandes ausfüllen, ist nicht Hebraismus (פֿאַרמאַלן) im Sinne von: in statu et conditione alicujus esse (s. Buxt. Lex. Talm. 2001), sondern entspricht den griechischen Ausdrücken ἀναπληροῦν τὴν χώραν, den Platz einnehmen (Arr.-Epikt. II 4, 5), ἀναπληροῦν τὴν ἔδραν (Plat. Tim. 79B) u. dergl., so dass τόπος nicht in der Abstraction *Stellung* (Hofm., Edwards, Godet) zu fassen ist, sondern ganz eigentlich auf den Platz \*) in der Versammlung geht. Andernfalls müsste nachgewiesen werden, wie der eigentümliche Ausdruck, falls er eine bestimmte Stellung bezeichnete, auf zufällig Anwesende angewandt werden konnte (Holsten). Ungehörig vergleicht man für die abstracte Deutung Joseph. B. J. V 25, wo nicht τόπον, sondern τάξιν steht. Meyer und Godet bestimmen die Sachlage dahin, dass der den Platz des Laien behauptende jeder in der Versammlung sei, der nicht mit Glossenrede oder deren Deutung begabt ist. Wo dieser sitze, sei in dieser bestimmten Beziehung (wäre er auch selbst Prophet oder Lehrer) der Platz des Laien. Paulus rede anschaulich, die Versammlung sich vorstellend. Aber der Ausdruck bliebe so seltsam geschraubt. Es scheint vielmehr an diejenigen zu denken, welche nach dem Sprachgebrauch der Genossenschaften ἰδιῶται genannt wurden, weil sie noch nicht entschieden sich der Gemeinde angeschlossen hatten. Wenn diese die Versammlungen besuchten, wurde ihnen ein besonderer Platz angewiesen (Heinrici I 473 f.). Daher steht auch vor τόπον der Artikel. Uebrigens findet ἰδιώτης, wie unser Laie, seine nähere Bestimmung an dem jedesmaligen Contexte, II 11<sup>6</sup>. Act 4<sup>13</sup>. Theod. erklärt es zutreffend durch ἀμύητοι. — πῶς ἐρεῖ) wie ist es (vernünftiger Weise) möglich, dass er sagen werde. — Die aus dem altheiligen Gebrauch bei Eiden, Verwünschungen, Gelübden, Gebeten u. s. w. (Num 5<sup>22</sup>. Deut 27<sup>15</sup> f. Neh 6<sup>8</sup> al.) herrührende Sitte, dass die Zuhörer nach

\*) Auch in Stellen wie Clem. Kor. I 40. 44 ist τόπος nicht das abstracte „Stellung“, sondern die Stelle, der Platz, den man in der Hierarchie oder kirchlichen Ordnung hat.

Beendigung eines öffentlichen Gebetes ihre Zustimmung und ihren Glauben an die Erhörung durch Amen ausdrückten, war in den jüdischen Synagogen (Buxt. Lex. Talm. s. v.  $\gamma\alpha\mu$ . Vitring. Synag. 1093. Schoettg. Hor. 654f., Wetst.) Brauch geworden und ist von Jesus für die christliche Gemeinde sanctionirt. Sie findet an u. St. die apostolische Bestätigung \*). —  $\tau\omicron\delta\ \alpha\mu\acute{\eta}\nu$ ) das von ihm zu sprechende Amen. —  $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}$ ) zu deinem Gebet, zu welchem das Amen hinzugefügt wird. Beachte das hervorhebende  $\sigma\tilde{\eta}$ .

14<sup>17</sup>. *Denn du zwar* (an und für sich betrachtet) *sprichst ein treffliches Dankgebet*. Dies giebt Paulus zu, und mit Recht, da der Betende  $\acute{\upsilon}\pi\omicron\ \tau\tilde{\eta}\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\omicron\varsigma\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\omicron\varsigma$  betete (Theodoret). —  $\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$ )  $\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\nu\alpha\pi\lambda\eta\rho\acute{\omega}\nu\ \tau\omicron\upsilon\iota\ \tau\omicron\pi\omicron\nu$  τοῦ ιδιώτου, V. 16.

14<sup>18</sup>. 19. Bestätigung des wider das öffentliche Glossenreden Gesagten durch des Ap. eigenes Beispiel. — *Ich danke Gott, mehr als ihr alle rede ich in Glosse*, in höherem Grade als ihr alle habe ich dieses Charisma. Bei Griechen finden sich solche directe Ausdrucksweisen statt eines bindenden  $\acute{\omicron}\tau\iota$  ebenfalls; Stallb. ad Plat. Gorg. 460 A. Hartung II 134. Kühner<sup>2</sup> II § 546, 2. Auch die Recepta  $\lambda\alpha\lambda\acute{\omega}\nu$  wäre als Grundangabe des  $\acute{\epsilon}\nu\chi\alpha\rho\omicron$ .  $\tau\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\acute{\omega}$  (vgl. 11<sup>29</sup>. Act 4<sup>21</sup> al.) zu fassen, nicht mit Reiche von der Art und Weise desselben (ich thue öfter und feuriger als irgend einer von euch Dankgebete in Glossenrede zu Gott). So käme eine Aussage heraus, deren Inhalt zur Eigentümlichkeit des Ap. schwerlich passt, wie auch eine solche unbedingt ausgesprochene Behauptung nicht von ihm vertreten werden konnte.  $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$  kann nur das grössere Mass der Begabung bezeichnen, siehe schon Chrys. —  $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda.$ ) *in versammelter Gemeinde*, Gegenheil der Privatandacht. —  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\omega\ \tilde{\eta}$ ) Im logischen Verhältniss des relativen Verbalbegriffs zur Partikel liegt das vorziehende Wollen (*mallo*), ohne dass  $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$  zu ergänzen ist. Hartung II 72. Klotz ad Devar. 599f. —  $\mu\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon\varsigma\ \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \gamma\lambda\acute{\omega}\sigma\sigma\eta$ ) Der Gegensatz zum vorigen bestätigt, dass die Glossolalie auch ein Reden war, kein Lallen und kein Jauchzen etc., aber dem Geiste keine Nahrung brachte ( $\chi\alpha\tau\eta\chi\epsilon\acute{\iota}\nu$  belehren. Act 18<sup>25</sup>).

14<sup>20</sup>—25. Bis hieher hat Paulus das öffentliche und nicht gedolmetschte Glossenreden wegen seiner Unfruchtbarkeit für die Erbauung der Gemeinde bekämpft. Nun noch eine be-

\*) „Vult Deus consensum esse ecclesiae in doctrina, fide, invocatione et petitione“ etc., Melanth. Zur Sache vgl. Justin. Apol. I. 65. Tert. De spect. 25. Weitere Stellen bei Edwards.



wegte und gewinnende, durch Berufung auf das AT und Gegenüberstellung der entgegengesetzten Wirkungen von Glossolalie und Prophetie verstärkte Ermahnung. — ἀδελοφοί) „suavem vim habet“, Beng. — *Nicht Kindlein werdet hinsichtlich eurer Urtheilskraft.* Das wurden aber die Leser, insofern durch ihre überhand nehmende Sucht nach Glossolalie ihnen die Unterscheidung und Beurtheilung des Nützlichen und Nutzlosen immer mehr abging; ihr Thun nahm den Charakter des Kindischen an (13<sup>11</sup>). *Hingegen in Ansehung der Bosheit (58) seid Kinder;* in ganz anderer Hinsicht habet ein Kinderwesen, indem ihr nämlich frei von allem boshaften Sinnen und Trachten seid (Mt 18<sup>3</sup>). Vgl. Rom 16<sup>19</sup>. Gal 6<sup>3</sup>. Tit 1<sup>10</sup>. Lukian. Halk. 2: *νηπιότης φρενῶν.* — Zu *νηπιάζειν* Kind sein (bei Griechen auch *νηπιάχειν* und *νηπιαχεύειν*), vgl. Hipp. Ep. S. 1281. 52. — *φρένες*) nur hier im NT. Hesych. erklärt es durch *διάνοια, γνώμη* — *έννοιαι, φροήσεις* — *τέλειοι*) *vollalterig, adultus.* Plat. Leg. 11<sup>929</sup> C. Eph 4<sup>13</sup>. Der Sinn ist hier durch den Gegensatz zu *νηπιάζειν* bestimmt.

14<sup>21</sup>. Die *γλώσσαι* sind eine Gabe, der von Gott eine eingeschränkte Wirkung beigelegt ist. Dies folge aus dem Prophetenwort Jes 28<sup>11. 12</sup>. — *νόμος* vom AT überhaupt als Inbegriff der Gotteskundgebungen des alten Bundes. Rom 3<sup>19</sup>. Joh 10<sup>34</sup> u. ö. Die Stelle weicht von dem Grundtexte u. den LXX stark ab. Nach dem Grundtext lautet sie: „ja durch (Völker) stammelnder Lippe und in fremder Zunge wird er reden zu diesem Volke . . . aber sie wollten ihn nicht hören“, — nach den LXX: *διὰ φανλισμὸν* (verächtliche Rede, Hos 7<sup>16</sup>) *χειλέων διὰ γλώσσης ἐτέρας ὅτι λαλήσουσιν τῷ λαῷ τούτῳ . . . καὶ οὐκ ἤθελον ἀκούειν.* Des P. Text steht insofern dem Grundtext näher, als er Gott zum Subject macht und rein die Beziehung auf die Fremdsprachigkeit festhält. Dass er den Ausspruch aus einer jetzt unbekannten Quelle geschöpft hat, lässt sich vermuthen. Vgl. weiteres bei Heinrici I 447. Vollmer Atl. Citate b. P. 27 f. — *ὅτι*) denn *ἵ* gehört mit zu den Schriftworten (LXX: *ὅτι λαλήσουσι τῷ λαῷ τούτῳ*), und hat daher hier keine Beziehung im Zusammenhange. — Den historischen Sinn des Urtextes (wo Jahwe droht, Fremdsprechende, d. i. Barbaren, über das Reich Juda kommen zu lassen) fasst P. typisch auf, so dass er, von der Erscheinung der Gegenwart aus auf jenen prophetischen Ausspruch zurücksehend, in ihm die christliche Glossolalie vorangedeutet erkennt, der Sache nach nämlich in dem charakteristischen *ἐν ἑτερογλώσσοις* — *ἐτέρων*, und der Bestimmung nach in *καὶ οὐδ' οὕτως εἰσακ.* — *ἐν ἑτερογλώσσοις* etc.) *in Leuten*

*anderer Zunge* (als Organe des heimsuchenden Gottes gedacht, welcher in ihren Personen redet, daher *ἐν*, vgl. II 13<sup>3</sup>. Hbr 12) *und in Lippen anderer* (*ἐτέρων*, s. d. krit. Anm.) *werde ich reden zu diesem Volke*. Nach dem Grundtexte sind Leute, die eine fremde (die assyrische vgl. 33<sup>19</sup>) Sprache reden, und Lippen Fremder (anderer als Israeliten) gemeint, aber die Gleichheit des Verhältnisses, welche sich im Typus und Antitypus darstellt, liegt in der ausserordentlichen Erscheinung des fremdartigen göttlichen Redens. Vermöge dieser ihrer Unverständlichkeit war auch die Glossenrede für die Zuhörer eine fremdsprachige, der Glossenredner kein Gleichsprachiger (*ὁμόγλωσσος*, Xen. Cyrop. 1, 1, 5. Lukian. Scyth. 3. De salt. 64), sondern ein Fremdsprachiger (*ἑτερόγλωσσος*, Polyb. 24, 9, 5. Strabo 8. 333. Aq. Ps 113<sup>1</sup>. Jes 28<sup>11</sup>), und seine Lippen eines Fremden Lippen. Was im Grundtexte בלשון אחרה ist, hat Paulus wie Aquila freier als die LXX (*διὰ γλώσσης ἐτέρας*) und persönlich mit *ἐν ἑτερογλώσσοις*, das Hebr. בלעגי שפה (durch Stammelnde der Lippe, d. i. durch unverständlich, weil fremd Redende) durch *ἐν χεῖλ. ἐτέρ.* unpersönlich gegeben, und beide Stücke in umgekehrter Ordnung. So ist der Charakter des Unverständlichen durch die beiden Hauptorgane der Lautbildung, Zunge und Lippen, veranschaulicht. Denn allerdings hat P. bei *ἑτερόγλωσσος* an die Zunge gedacht, was aus dem parallelen *χείλεσιν* erhellt. Die Verbindung mit *χείλεσιν* sichert zugleich den nur metonymischen Gebrauch und seine Unverwendbarkeit zur directen Deutung der Glossolalie. — *τῷ λαῷ τούτῳ*, dem historischen Sinne nach auf das ungehorsame israelitische Volk gehend, das aber Typus der den christlichen Glauben Verweigernden ist, stellt daher im Sinne des Ap. die letzteren dar. — *καὶ οὐδ' οὕτως* *und nicht einmal so*, mit einer solchen Massregel behandelt, *werden sie auf mich hören* (mir gehorchen, Sir 36. 39<sup>3</sup> und bei Classikern). Diese zweite Hälfte der Stelle ist für die Beweisführung die Hauptsache.

14<sup>22</sup>. Der volle Parallelismus der beiden Versglieder ist für die Erklärung entscheidend. Mit *ὥστε* *sonach*, *itaque* wird als Folgerung angefügt, dass die Glossenrede und die Prophetie *σημεῖα* in entgegengesetzter Richtung seien. Dieselbe knüpft an *οἷδ' οὕτως εἰσακ. μ.*: die Erscheinung des Glossenredens ist zu einem (göttlichen) Zeichen bestimmt nicht für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen, d. i. um diejenigen, an welche die Glossolalie ergeht, als Ungläubige zu erkennen zu geben. Eben dadurch ist die verkehrte Beurtheilung dieses Charisma (V. 23) zu erklären. Das Charisma erscheint als etwas Wunderbares und Furcht-

bares, das sie an heidnische Analogien erinnert, die P. als dämonische Besessenheit beurtheilen musste. Die Einschärfung dieser Besonderheit gewinnt grösseren Nachdruck durch die Gegenüberstellung der Prophetie und Glossenrede als Gaben, die für sich betrachtet beide zur Beglaubigung für das Wirken göttlicher Kräfte dienen (*σημεῖον*). Die Einführung dieser Kategorie ist wohl dadurch veranlasst, dass die Glossenredner ihre Leistung mit einseitigem Nachdruck und ohne Einschränkung als bevorzugendes Beglaubigungszeichen betrachteten. Eine Analogie für solchen Gebrauch von *σημεῖον* giebt das *σημεῖον Ἰωῶ* Mt 12<sup>38</sup>. Das *arge und ehebrecherische Geschlecht* erhält nur ein Zeichen, das es nicht versteht. Daraus folgt, dass das Wunderbare für sich nicht für den Glauben werben soll. — Im Gegensatze zu dieser Erklärung steht die seit Chrys. gewöhnliche: das Glossenreden heisse ein Zeichen für die Ungläubigen, weil es sie ergreifen und erschüttern solle, dass sie in sich gehen und gläubig werden. Sie ist ebenso wider den Zusammenhang wie die alte, von Hilgenfeld (Glossolalie 21), Edwards, Schmiedel (der allerdings mit einem *non liquet* abschliesst) aufgenommene Deutung: *σημεῖον* sei ein Strafzeichen, oder ein Zeichen des göttlichen Gerichts. Das liegt ja gar nicht in V. 21, wo vielmehr die Glossolalie als eine besondere, aber erfolglos bleibende ausserordentliche Massregel, die den Ungehorsam der Betreffenden vollends recht aufdecken wird, erscheint, aber nicht als Zeichen des Zorns. Und hätte Paulus irae signum gedacht, so hätte er das irae ausdrücken, ja recht hervorheben müssen. — τοῖς ἀπίστοις) Dativ der zwecklichen Beziehung, wie auch τοῖς πιστεύουσιν. Der Begriff der ἀπισταί aber ist schon vermöge dieses Gegensatzes (s. auch V. 23. 24) einfach die Nichtgläubenden, die Ungläubigen, welcher Begriff weder abzuschwächen ist zu dem der unächten Christen (Flatt u. a), noch auch zu verstärken zu dem der hartnäckig Ungläubigen, zum Glauben ganz Unempfänglichen, *infideles privative* (Rück. u. a.). De Wette u. a. verstehen unter den ἀπίστοις die nicht glauben wollenden, und unter πιστεύουσιν die glauben wollenden. Dagegen entscheidet der durchgängige Gebrauch von οἱ πιστεύοντες und οἱ ἀπισταί, dem eine derartige erkünstelte Prägnanz fern ist (s. gleich V. 23. 24). — ἡ δὲ προφητεία etc.) ein Gegensatz, der nicht auch aus jenem Schriftspruche gefolgert werden kann, dessen Wahrheit aber den Lesern vermöge eines argumentum e contrario von selbst einleuchtete. Zu ergänzen ist nicht das blosses ἐστὶ, so dass der Sinn wäre: *nicht zu den Ungläubigen, sondern zu den Gläubigen soll prophetisch geredet werden, sondern εἰς*

σημεῖόν ἐστιν; denn P. hat eben nicht ἐστίν geschrieben, lässt also kraft des Gegensatzes das Prädicat der ersten Vershälfte noch fortwirken. Daher: *die Prophetie ist zu einem Zeichen bestimmt nicht für die Ungläubigen, sondern für die Gläubigen*, d. i. um diejenigen, an welche die prophetische Rede ergeht, als Gläubige kund zu geben; s. V. 24, wo sich dieser Satz des Ap. dadurch bewährt, dass solche, die als Ungläubige in die Christenversammlung kommen, durch den überwältigenden Eindruck der prophetischen Reden gewonnen, dem Evangelium sich beugen und als Gläubige sich zu erkennen geben. Unrichtig Bleek: οὐ heisse *non tantum*. Die Verneinung ist absolut, wie im vorherigen Gliede. Vgl. Fritzsche ad Matth. 784.

14<sup>23</sup>. Was wird also das Glossenreden auf Idioten oder Ungläubige wirken? Treten solche ein in euere insgesamt versammelte Gemeinde, und bekommen sie da von keinem unter euch etwas anderes als Glossolalie zu hören, so werden sie so weit davon entfernt sein, sich auf euer Zungenreden als Gläubige kund zu geben, dass sie vielmehr euch für besessen erklären werden. — οὕν) folgert aus V. 22, so dass V. 23 der ersten und V. 24 f. der zweiten Hälfte von V. 22 entspricht. — πάντες) Nicht dass alle Versammelten tumultuarisch durcheinander reden (Corn. a. Lap. u. m., auch Maier), nimmt P. an, sondern dass alle nach einander nur Glossenvorträge halten. Denn das Zusammen- und Durcheinanderreden aller könnte auch bei der Prophetie keinen Eindruck machen (V. 24). — ἰδιώται) ist nicht anders als V. 16 zu fassen: nicht bloss solche, die nicht mit Glossolalie oder deren Verständniss begabt sind (Meyer), sondern überhaupt diejenigen, welche mit den eigentümlichen Erscheinungen des christlichen Lebens nicht vertraut waren, aber dadurch von den ἄπιστοι sich unterschieden, dass sie sich zur Gemeinde hielten. Diese konnten die Glossolalie nur nach den Analogien ihrer Erfahrung beurtheilen. Dass aber Glieder irgend einer auswärtigen Gemeinde gemeint seien, welche in die Vollversammlung der korinthischen Christen traten, ist eingetragen (gegen Meyer). Vgl. de Wette u. Hofmann (der zu weit geht, wenn er die ἄπιστοι als Feinde des Christentums ausgiebt), Schmiedel. Wie misslich überhaupt die Deutung auf Christen, auch auf Katechumenen (Godet), ist, erhellt aus V. 24. Auch dem nicht prophetisch begabten Christen, mochte er aus Korinth oder anderswoher stammen, konnte die Bedeutung und die Kraft der Prophetie nicht so neu sein, wie dem V. 24 in's Auge gefassten ἰδιώτης. Alle Erklärungen, die von dem Sinne des Wortes V. 16 weichen, sind eben deshalb zu ver-

werfen, wie: „solche, welche fremde Sprachen nicht verstehen“, oder: „Anfänger im Christentume“, „nuper credentes, neophyti“, „rudis qui primum coepit catechismi doctrinam audire“. Zur Sache s. Grot.: „Solebant enim pagani (auch Juden) adire Christianorum ecclesias ad videnda quae ibi agebantur“. Ihre Zulassung (gewiss aber nicht bei den Agapen) war um so unbedenklicher, da sie ein Mittel zur Bekehrung werden konnte. Vgl. auch *ιδιωτίζειν* Act Joh ed. Zahn 228 Z. 8. — *ὅτι μαίνεσθε*) nach seiner technischen Bedeutung: *dass ihr besessen seid*. Vgl. Plato, Phaedr. 244 A. Tim 71. Plut. De def. orac. 432. Arist. 392. Heinrici I 390. Rohde Psyche II 311 f. Der mit dem christlichen Charakter der Erscheinung nicht Vertraute „sieht in den Glossenrednern nichts anderes, als in den Verzückten der ethnischen Culte, deren höchster Aufschwung das Erleiden des Enthusiasmus war“. Meyer erklärt allgemein: „dass ihr (Christen in Korinth) unklug und nicht bei Sinnen seid“; weil ihr nämlich sämmtlich und ohne Ausnahme ein so unverständliches, für die Zuhörer sinnloses Gerede führet. Verwandt ist das von den Ungläubigen gefällte Urtheil der Trunkenheit Act 2<sup>13</sup>. — Beachte noch: 1) Hier ist *ιδιᾶται* vorangestellt und *ἄπιστοι* nach, weil die *ιδιᾶται* mit der Erscheinung der Glossolalie bekannt waren, ohne das Wesen und den Inhalt würdigen zu können; daher treten sie hier in den Vordergrund und können das Urtheil *ὅτι μαίνεσθε* am ersten fällen, wogegen V. 24 *ἄπιστος* voransteht, weil von der Bekehrung geredet wird und daher „praecipue agitur de infideli; idiota obiter additur ob rationem ejus non plane disparem“, Bengel \*). 2) Der Plural *εἰσέλθωσι* etc. bot sich V. 23, da P. das Urtheil in Form einer Aeusserung (*εἰροῦσιν*) anzuführen vorhat, die er am natürlichsten als gegenseitige Mittheilung denkt, eben so angemessen dar wie V. 24 der Singul. *εἰσέλθῃ* etc., wo der Ap. die bekehrende Wirkung V. 24. 25 in ihrem Verlaufe speciell schildern will, was der Natur der Sache nach am entsprechendsten in individualisirender Darstellung geschieht.

12<sup>24. 25</sup>. Wie ganz anders hingegen wird die Wirkung allgemeinen prophetischen Redens auf solche Leute sein! Ergriffen und gedemüthigt vor Gott werden sie sich als Gläubige kund geben. — *ἐὰν δὲ πάντες προφ.*) ist zu vollständigen nach V. 23: *ἐὰν δὲ συνέλθῃ ἢ ἐκκλ. ὅλη ἐπὶ τὸ*

---

\*) *ἢ ἄπιστοι* V. 23 ist bei B weggelassen, weil es unpassend scheinen konnte. Buttm. StKr 1860. 370 glaubt, es sei aus V. 24 hereingekommen. Aber dann würde man *ἄπιστοι* vorangestellt haben (so nur Ambrosiast.).



αὐτὸ κ. πάντες προφ. — ἐλέγχεται ὑπὸ πάντ.) so übt die charakteristische Kraft der Prophetie (V. 22), durch welche ihr alle euch unter einander erbaut, einen dermassen überwältigenden Einfluss auf das Gemüth des ἄπιστος ἢ ἰδιώτης, dass er *von allen überführt*, d. i. zum Bewusstsein seiner Sündenschuld gebracht wird. Vgl. Joh 16<sup>9</sup>. Alle bringen diesen Eindruck auf ihn hervor, weil jeder prophetisch redet und der Grundcharakter der prophetischen Rede, das Eindringen in die Tiefen des menschlichen Herzens zu heilsamer Mahnung (V. 3), bei allen gleich ist. — Nach dem ersten Totaleindrucke der ἐλεγξις erfährt er die bewusste sittliche Kritik und Enthüllung seines innersten Lebens. Treffende Klimax. — ἀνακρίνεται) denn in der Beurtheilung des menschlichen Herzens, welche die Propheten vortragen, hört er sein eigenes Herz und seine eigene sittliche Verfassung beurtheilen, 4<sup>3</sup>. — τὰ κρυπτὰ τῆς καρδ. etc.) d. i. die bislang von keinem andern erkannten Triebfedern, Neigungen, Anschläge seines ganzen inneren Lebensbetriebs werden zu Tage gelegt, indem die Propheten das verborgene Dichten und Trachten des menschlichen Gemüths mit geisterleuchtetem Tiefblick so wahr und treffend darstellen, dass der Zuhörer die Geheimnisse seines eigenen Herzens vor allen Anwesenden aufgedeckt sieht. Zur Sache vgl. Joh 4<sup>29</sup>. — καὶ οὕτω) Ergebniss: *und solchergestalt*, nämlich überführt, beurtheilt und offenbar gemacht, wie eben gesagt war. — ἀπαγγέλλων) *verkündend*, d. i. laut erklärend, aber nicht erst zu Hause (Beza). — ὧντως) *wirklich*, Gegentheil des bloss Vorgeblichen oder Scheinbaren. Mk 11<sup>32</sup>. Gal 3<sup>21</sup> al. — ἐν ὑμῖν) *in animis vestris*, in denen er diese Erleuchtung und geistige Macht bewirkt. „Argumentum pro veritate religionis ex operationibus divinis efficacissimum“, Beng. Durch dies Sein Gottes in den Individuen (vermöge des Geistes) wohnt Gott in der Gemeinde, die dadurch sein Tempel ist (3<sup>16</sup>. II 6<sup>16</sup>. Eph 2<sup>20</sup>f.). Beispiele solcher prophetischen Rede Act 2<sup>15</sup>f. 3<sup>12</sup>f. 13<sup>16</sup>f. 14<sup>15</sup>f. (de Wette).

14<sup>26—40</sup>. Die praktischen Vorschriften für die Ordnung in den erbaulichen Versammlungen, die aus dem Vorigen folgen nach dem V. 26 ausgesprochenen Grundsatz: πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γενέσθω. Es wird nach der grundlegenden Bemerkung V. 26 zunächst gehandelt von der Glossolalie (V. 27. 28) und von der Prophetie (V. 29—33). Hierauf folgt als Anhang die Vorschrift über die Betheiligung der Frauen (V. 34—36), die Geltendmachung apostolischer Autorität für die ganze Belehrung (V. 37. 38) und eine sum-

marische Wiederholung der Hauptpunkte (V. 39. 40)\*). — Zur Sache Weizsäcker JdTh 1876 490f. Apostol. Zeitalter 584f. Jacoby JdTh 1873 450f.

14<sup>26</sup>. *Τί οὖν ἐστίν;*) wie V. 15. — Der Nachsatz beginnt bei *ἐκαστος, πάντα* bis *γινέσθω* aber ist ein Satz für sich. So oft ihr zusammenkommt, hat jeder (mit charismatischer Redetüchtigkeit Begabte unter euch) einen Psalm in Bereitschaft, d. h. er fühlt sich befähigt und gedrungen, ein solches vom Geiste getragenes Lied ertönen zu lassen. Nicht das glossolalische *ψάλλειν* aber ist gemeint, weil nachher *γλῶσσαν ἔχει* noch besonders genannt wird, sondern das verständliche Lobsingens, welches mit dem *ῥῶς* geschieht (vgl. V. 15). Vgl. Heinrici I 53. Eph 5<sup>19</sup>. Grot. vergleicht die

\*) Zur Textkritik: V. 32: *πνεῦμα* haben DEFG einige Minusk. Vers. Väter. Aber *πνεύματα*, da der heil. Geist die Propheten treibt, schien paradox. — V. 34. *ὑμῶν* ist gut bezeugt in griech.-lat. Msc. u. Syr., wogegen für den Wegfall **NAB** Vulg. Copt. Arm. Aeth. Orig. Marcion, Pelag. zeugen. Es lag nahe, durch den Zusatz von *ὑμῶν* die Vorschrift bestimmter zu fassen (gegen Meyer). — *ἐπιτρέπεται* gegen *ἐπιτρέσθαι* hat weit überwiegende Zeugen. Der Sinn des Perf. (*permissum est*) lag den Abschreibern theils schon an sich näher, theils wegen der gangbaren Beziehung aufs Gesetz. — *ὑποτάσσέσθωσαν* (**NABDF** Minusk. Copt. Baschm. Marcion. Damasc.) ist wahrscheinlich Interpretament zur Beseitigung des Zeugma. *ὑποτάσσεσθαι* ist durch DFG Vulg. Pesch. Ambr. gestützt. — V. 35. *γυναῖ* nach **S\*AB** Minusk. u. m. Vers. u. Vätern. Der Plur. *γυναῖς* ward nach dem Vorherigen mechanisch eingebracht. Holsten und Baljon halten V. 33b—36 für Glosse. Vgl. Hilgenfeld Einl. 764, Clemen 49f., Schmiedel. — V. 34. 35 haben DEFG It. Ambr. nach V. 40, **NAB** Vulg. Pesch. nach V. 33. Die verschiedene Tradition entstand wohl dadurch, dass P. diese Vorschriften nachträglich an den Rand geschrieben hat. — V. 37. Viele Varianten. Am besten beglaubigt (durch **S\*\*AB** Copt. Aeth. Aug.) ist *ἐστὶν ἐντολή*. Aber **D\*E\*FG** Cod. d. It. Or. Hil. Ambrosiast. haben bloss *ἐστίν*, und dies ist das Ursprüngliche, wozu *ἐντολή* theils vorher, theils nachher ergänzend hinzukam. Vgl. noch, wie scharf P. 725 zwischen der *ἐπιταγή κυρίου* und seiner vom Geiste bestimmten *γνώμη* unterscheidet. Die *Recepta εἶσιν ἐντολαί* (von Reiche vertheidigt) ist nach dem Plural-Ausdrucke *ἃ γράφω* glossirt. — V. 38. *ἀγνοεῖται* haben **S\*A\*D\*FG** Copt. Vulg. (*ignorabitur*) Clar. Germ. Or. Ambrstr. Meyer führt für die LA. *ἀγνοεῖτω* (**NcA<sup>2</sup>BD** Pesch.) an, dass bei der scriptio continua leicht von *ἀγνοεῖ* *Ω* *Ωστε* ein *Ω* ausfallen und dann das defecte *ἀγνοεῖ* um so leichter irrig durch *ἀγνοεῖται* vervollständigt werden konnte, je bekannter es war, dass Paulus eine frappante Wechselbeziehung zwischen Activ. u. Pass. desselben Zeitworts liebe (82. s. 1312). Aber wenn zuzugestehen ist, dass in Anbetracht der vielfachen Correcturen innere Gründe entscheidend sind und dass solche frappanten Wechselbeziehungen keineswegs häufig bei P. sich finden, so ist *ἀγνοεῖται* vorzuziehen. Denn der Imperativ giebt einen Sinn, welcher der apostolischen Strenge und Autorität nicht entspricht.

improvisatorischen Hymnen des Simeon, der Debora u. s. w. Weizsäcker verweist auf Apk 4<sup>11</sup>. 5<sup>9</sup> f. 12<sup>f</sup>. 15<sup>3</sup> f. und die Loblieder bei Lk 1 u. 2. — ἔχει ist weder fragend (Grot.), noch *er mag haben* (Dav. Schulz), sondern es sagt einfach die Sachlage aus: *in promptu habet*. Die Wiederholung des ἔχει beurtheilt Bengel richtig: „elegantior exprimit divisam donorum copiam“. An eine Vorbereitung ist dabei nicht zu denken. Vgl. Holsten. — διδασχήν) einen Lehrvortrag. 12<sup>8</sup>. 28. — γλωσσάν) eine Glosse. Wie seltsam bleibt Meyer's Deutung: *eine Zunge*, d. i. eine Geisteszunge, welche laut werden will. Die Sache sei so gedacht und bezeichnet, dass im Sinne der Glossolie nicht jeder eine Zunge zum Gebrauche habe. Somit muss das Unterscheidende ganz und gar eingelegt werden. — ἀποκάλυψιν) eine Offenbarung, die er durch einen prophetischen Vortrag aussagen will, vgl. V. 29<sup>f</sup>. — ἐρμηνείαν) eine Auslegung, die er von einer gehaltenen Glossenrede geben will. — ψαλμόν bis ἐρμ. ἔχει sind die Einzeltheilungen des ἑκάστος wie 1<sup>12</sup>. Dann folgt das allgemeine Regulativ für alle diese Charismen: *Alles müsse zur christlichen Vervollkommenung (der Gemeinde) geschehen!* Beachte, wie nach u. St. das öffentliche Lehren nicht an ein bestimmtes Amt gebunden war. S. auch Ritschl Alt-kath. K. <sup>2</sup> 350 u. 12<sup>28</sup>.

14<sup>27</sup>. Nach diesem allgemeinen Regulativ nun besondere Vorschriften über Glossolie und Prophetie: *Sei es, dass einer Glosse reden will*; vgl. γλωσσάν ἔχει V. 26. Dem εἴτε (sive, Vulg.) entspricht kein anderes εἴτε, sondern durch den Nachsatz und V. 28 ist die zuerst gedachte und angefangene Anlage der Rede gestört, so dass sie ganz verlassen und V. 29, statt mit einem neuen εἴτε, gar nicht in hypothetischer Form fortgeführt wird. Klotz ad Devar. 538. Nach Hofm. (welcher εἴτε getrennt schreibt) ist τέ anschliessend, nämlich an πάντα π. οἰκ. γ. So wäre εἴτε *ingeleichen wenn* (Hartung I 106<sup>f</sup>), was aber nur dann logisch passen würde, wenn γλώσσα nicht schon V. 26 mit vorkäme. — κατὰ δύο etc.) sc. λαλείωσαν (Ipt 4<sup>11</sup>), und dies ist declarativ zu nehmen (wie 11<sup>16</sup>): *so wisse er: es sollen je zwei oder höchstens je drei reden*; in jeder Versammlung sollen nicht mehr als zwei oder höchstens drei Zungenredner auftreten. Ueber die Ergänzung von λαλείν. s. Kühner <sup>2</sup> II § 597, 2 kl. — τὸ πλεῖστον) adverbial. — καὶ ἀνὰ μέρος) und zwar der Reihe nach, einer nach dem andern, nicht mehrere zugleich oder in Wechselrede (Edwards — dann müsste ἐν μέρει stehen). Schweigh. Lex. Polyb. 380. Gewiss — und dadurch erscheint dieser Zusatz veranlasst — war in Korinth oft der Fall vorgekommen,

dass die Glossenredner ihren Drang so wenig beherrschten, dass ein Glossenreden mehrerer entstand. — καὶ εἰς διερμ.) und einer (nicht mehrere) trage die Auslegung vor, von dem nämlich was jene zwei oder drei Glossenredner hinter einander geredet haben. Der Ausdruck ist ungenau, aber in seiner Absicht verständlich. Richtig Grot.: „unus aliquis, qui id donum habet“; und aus V. 5. 13 ergibt sich (gegen Ewald), dass auch der Glossenredner selbst der Ausleger sein konnte. Nicht mehrere Ausleger will P. reden lassen, weil das unnöthig gewesen wäre und die Zeit für die nützlicheren prophetischen und anderen Vorträge nur gekürzt haben würde. Holsten erklärt: nur „eine Zungensprache“ soll von dem „Zungensprecher“ selbst gedolmetscht werden, die anderen sollen ungedolmetscht bleiben. Aber dann käme P. mit dem Grundsatz: „alles zur Erbauung der Gemeinde“ in Widerspruch. Vgl. V. 5. 17. 28.

1428. Falls aber kein Dolmetscher da ist, schweige er in der Versammlung. Dies begreift die doppelte Möglichkeit, dass der Glossenredner sich selbst nicht auslegen könne und auch kein anderer, der die Gabe der Auslegung besitzt, gegenwärtig sei. Zu εἶναι gleich παρῆναι z. Mk 81. Lk 236. — σιγ. ἐν ἐκκλ.) P. setzt dabei voraus — und bei der damaligen innigen Vereinigung der Christen wie begreiflich! — dass sich die Glieder der Gemeinde wechselseitig nach ihrer besonderen Begabtheit kennen. Dass diese Deutung nicht für den Singular die Plurale σιγάτωσαν, λαλεῖτωσαν fordere (Holsten), erhellt aus εἴτε γλώσση τις λαλεῖ im vorigen. — εἰ αὐτῷ δὲ λαλ. κ. τ. 9.) Gegensatz gegen das ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ geschehende Reden, und daher charakteristische Bezeichnung der durch Glossengebet gehaltenen Privatandacht, wo sein Glossenreden ihm selbst und Gott gilt (V. 2), nicht auch anderen als Zuhörern. Arr.-Epikt. IV 8, 17 u. d. ähnlichen Stellen b. Wetst. Andere: still in Gedanken (Theophyl. vgl. Chrys.), so dass es bei einem innerlichen Vorgang zwischen ihm und seinem Gotte bleibe (Hofm.), was aber dem wesentlichen Merkmal des λαλεῖν, des Lautwerdens, das zur Sache gehörte, nicht entspricht. Beachte übrigens, wie man auch auf dieser höchsten Stufe begeisterten Rededrangs seines Willens Herr sein konnte. Vgl. V. 32.

1429f. Ἄε) führt zum Regulativ für die Propheten über. Auch hier ist der Ausdruck ungenau. — Das ἀνὰ μέρος (V. 27) wird V. 30 in besonderer Weise hervorgehoben; ein τὸ πλεῖστον aber setzt Paulus hier nicht zu, wodurch er die Prophetie weniger scharf beschränkt und stillschweigend auch

eine Mehrzahl von Rednern zugesteht, wenn etwa die Verhältnisse eine Ausnahme von der Regel mit sich bringen sollten. Jedoch ist aus δύο ἢ τρεῖς nicht mit Hofm. „lieber drei als zwei“ herauszulesen. — καὶ οἱ ἄλλοι διακρ.) und die anderen (Propheten, welche nicht zum Reden kommen) sollen beurtheilen, ob nämlich das Geredete auch wirklich vom Geiste herrühre, oder ob nicht. Es ist daher das Charisma der Geisterbeurtheilung mit der Prophetie verbunden gedacht, so dass, wer selbst prophetisch reden konnte, auch auf die διακρίσις sich verstand (vgl. V. 32); denn οἱ ἄλλοι (vgl. ἄλλω V. 30) kann hier nicht mit Hofm., Holsten allgemein, ohne Beschränkung auf die Propheten-Kategorie, genommen werden. Der Artikel ist zurückweisend, so dass er durch προφηταὶ bestimmt wird. Dabei ist aber nicht zu übersehen, dass auch solche, die nicht selbst Propheten waren, doch mit der διακρίσις begabt sein konnten (12<sup>10</sup>), obwohl eben nicht alle. Godet weist auf Rom 12<sup>6</sup> als Massstab des διακρίναι hin. Die Didache C. 11 verbietet ein πειράζειν oder διακρίναι eines Propheten, der im Geiste redet. Sie giebt an Stelle davon einen praktischen Massstab der Beurteilung (s. z. V. 37).

14<sup>30</sup>. Aber nie sollen zwei Propheten zusammen reden. Die Ordnung soll vielmehr die sein, dass, wenn einem andern Propheten (ἄλλω), während er zuhörend dasitzt, eine Offenbarung zu Theil geworden sein wird, der erste schweigen (nicht bloss bald aufhören, Hofm.) und dem zweiten das Wort lassen soll. P. gebietet also nicht, dass der zweite warten soll, bis der erste fertig ist (vgl. V. 28. 34); er legt vielmehr dem frischen unverzögerten Ausbruche der prophetischen Begeisterung mehr Werth bei, als dem weiteren Fortreden nach dem ersten Ausbruch. Holsten lehnt diese Motivirung ab und sieht in der Vorschrift eine Cautele gegen die griechische Schwatzhaftigkeit und Eitelkeit. — καὶ ἡμεῖς) denn stehend redeten die Propheten. Lk 4<sup>16</sup>. Justin Apol. I. 98 (Edwards).

14<sup>31</sup>. Begründung dieser Vorschrift durch Darlegung der Möglichkeit ihrer Befolgung. Den Hauptnachdruck hat das deshalb an die Spitze gestellte δύνασθε (nicht πάντες, wie Rück. will), worin der Nerv des Beweises liegt; nächst dem hat πάντες den Nachdruck. Sinn: „Denn mit meinem ὁ πρῶτος σιγ. verordne ich nichts, was euch unmöglich ist; in eurer Macht steht es vielmehr, dass ihr einer nach dem andern alle zum prophetischen Vortrag kommen könnet“ u. s. w. — καὶ ἕνα) immer einer auf einmal, singulativ. Act 21<sup>19</sup>; Ast Lex. Plat. I 639f. Bernhardt 240. Das angeredete Subject von δύνασθε sind die Propheten in der Gemeinde, nicht die Gemeindeglieder überh. (Hofm.), da die



Prophetie ein specielles χάρισμα\*) war, das nicht allen eignete (12<sup>29</sup>. Eph 4<sup>11</sup>). Die Begeisterung der Propheten zwingt sie nicht, ohne Abbrechen fortzureden und einem andern das Wort gar nicht oder nicht allein zu lassen, sondern es steht in ihrer Gewalt, aufzuhören, wenn ein anderer anhebt, so dass nach und nach alle an's Reden kommen können, natürlich nicht in derselben Versammlung (V. 29), sondern in der Aufeinanderfolge der Zusammenkünfte. — Dies aber, dass καὶ ἕνα πάντες προφητεύουσι, hat den Zweck (ἵνα), kein Gemeindeglied ohne Belehrung und Aufmunterung zu lassen. Denn nach Inhalt und Form sehr verschiedene Weisen der prophetischen Begeisterung werden sich dann aussprechen, wodurch auch den verschiedensten Bedürfnissen Genüge geschehen wird. — μανθάνωσι) was Gott den prophetisch Redenden enthüllt hat. — παρακλ.) ermuntert, erweckt werden. Vgl. παρακλήσιν V. 3. P. bezeichnet hier die Wirkung der Prophetie nach der theoretischen (μανθ.) und praktischen (παρακαλ.) Seite.

14<sup>32</sup>. Der zweite Theil der Begründung (γάρ V. 31). Und Prophetengeister sind Propheten gehorsam. Der Indicativ stellt das normale Verhältniss dar, wie es ist, nicht wie es sein soll (Olsh. u. m.). — πνεύματα προφ.) nicht bloss Wirkungen des göttlichen Geistes in den Propheten (Chrys. u. a., vgl. de Wette), auch nicht erschaffene Engelgeister im Dienste des heiligen Geistes (so auch Hahn Theol. d. NT. I. 307), oder mehrere heilige Geister (Hilgenf.), auch nicht die eigenen, aber vom heil. Geiste erfüllten Geister der Propheten, wo dann das πνεῦμα für sich als Organ des natürlichen Menschen genommen wäre (Meyer), sondern die Geister, welche die Propheten empfangen haben (Rück.), so dass das eine göttliche πνεῦμα in den einzelnen Wesen und Kraft gewonnen hat. Mt 10<sup>20</sup>. Der Eindruck des Propheten erklärt diese Bezeichnung. Er erscheint als Inspirirter. Vgl. zur Vorstellung V. 12. 12<sup>10</sup>. Num 11<sup>25</sup> LXX. Barnab. Eph 12. 3. 5 verbindet in gleichem Sinne Sing. u. Plur.: ὑπερευφραίνομαι ἐπὶ τοῖς μακαρίοις καὶ ἐνδόξοις ἑμῶν

---

\*) Es ist nicht richtig zu sagen: „vielmehr wird Prophet, wer eine Offenbarung empfängt“ (Hofm.); denn die prophetische Begabtheit ist habituell, dem einen eignend, dem andern nicht. Wer sie hat, empfängt Offenbarungen, sie zur Erbauung anderer mitzutheilen; er ist das göttlich bereitete Gefäss zu diesem Empfangen und Mittheilen. Demgemäss beurtheilen Act 13<sup>1</sup>. 11<sup>27</sup>. 21<sup>10</sup> und die Didache die Propheten, letztere unter dem Eindruck mannichfacher Entartung der Offenbarungsredner. Vgl. auch Heindorf zu Euseb. H. E. V. 17 S. 211f.

πνεύμασιν . . . . βλέπω ἐν ὑμῖν ἐκκεχυμένον ἀπὸ τοῦ . . . κυρίου πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς. Prophetisch Begeisterte sind als solche auf eine höhere geistige Potenz erhoben und haben Prophetengeister (Apk 22<sup>6</sup> und dazu S. 419). Aber ihr freier Wille ist dadurch nicht aufgehoben und das prophetische Reden ist nichts Unwillkürliches geworden, wie ein bakchischer Enthusiasmus; wer Prophet ist, hat die Willensherrschaft über seinen Geist, wodurch die Möglichkeit des ὁ πρῶτος σιγάτω V. 30\*) gegeben ist. ἐπὶ τοῖς προφήταις ἐστὶ τὸ σιγᾶν ἢ λαλεῖν, Theophyl. Vgl. Hofm., Godet. Andere beziehen προφήταις auf andere Propheten: τὸ ἐν σοι χάρισμα — — ὑποτάσσεται τῷ χαρίσματι τοῦ ἑτέρου τοῦ κινήθεντος εἰς τὸ προφητεύειν, Theophyl. neben der anderen Erklärung. So Theodoret, Bleek, Rückert, Ritschl Altkath. K.<sup>2</sup> 473. Allein wenn P. das Verstummen eines Propheten als durch den Willen eines anderen, also objectiv bedingt gedacht hätte, was in dem Ausdrucke an und für sich liegen könnte, so wäre seine Ermahnung ὁ πρῶτος σιγάτω ganz überflüssig gewesen. Er muss es vielmehr als subjectiv, durch den eigenen Willen der redenden Subjecte bedingt, gedacht haben. — Die Artikellosigkeit aller drei Worte beruht darauf, dass das Verhältniss nicht in concreto, sondern generisch gedacht ist. — Beachte noch die stricte, bemessene Ausdrucksweise πνεύματα προφητῶν προφήταις, die nicht bloss auf rednerische Emphase, sondern auf Bestimmtheit und Klarheit des Sinnes berechnet ist, Prophetengeister von den Subjecten scheidend, die sie haben. Weniger markirend wäre αὐτοῖς gewesen.

1433. Religiöse Begründung von V. 32. *Denn wie könnte es Gott anders eingerichtet haben, da von ihm nicht Verwirrung* (wie in dem Falle, wenn jeder Prophet unwillkürlich fortreden müsste), *sondern Friede gewirkt wird!* Vgl. Rom 15<sup>33</sup>. 16<sup>20</sup>. Phl 4<sup>9</sup>. I Th 5<sup>23</sup>. Der Gegensatz ist richtig, da die ἀταστασία ein eifersüchtiges und unnachgiebiges Wesen mit sich bringen und das εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν (V. 40) aufheben würde.

1434—36. Anhang zum regulativen Abschnitt über die Geistesgaben (V. 26—33): Wider unziemliches öffentliches Reden der Frauen. Betreffs des Verhältnisses zu 11<sup>2f</sup>. vgl. S. 322. 327. Da der Platz der Digression in den Msc. wechselt (s. die textkrit. Anm.), so liegt es nahe, die Vorschrift

\*) Vgl. Luther in der Glosse: „Sie sollen und mögen wohl weichen, sintemal die Gaben des Geistes in ihrer Macht stehen, sie nicht zu brauchen wider die Einigkeit, dass sie nicht sagen dürfen, der Geist treibe und zwingt sie“.

als Randbemerkung, die später verschieden eingefügt ist, anzusehen. Ein Widerspruch mit 11<sup>5</sup> wird construirt, wenn man die dortige Vorschrift nicht als Zugeständniss, sondern als Sanctionirung einer öffentlichen Thätigkeit der Frauen ansieht (Schmiedel), und wenn man nicht zugesteht, dass 11<sup>5</sup> P. die Thatsache des öffentlichen Betens und Offenbarungsredens der Frauen hinnimmt unter einer die Sitte regelnden Einschränkung, hier aber ein anderes Reden der Frauen (wie es positiv zu bestimmen ist, bleibt Vermuthung), das in Verbindung mit dem Missbrauch der Glossenrede steht, berücksichtigt. Dass P. aber auch hier sich bewusst ist, nicht Glaubenssätze, sondern Regeln für die Sitte auszusprechen, zeigt das *αἰσχροῦν* V. 35. Im Princip hält er hier und 11<sup>3</sup> den gleichen Grundsatz fest, dass die Frau dem Manne unterthan sei. Von ihm aus ist auch I Tim 2<sup>12</sup> gesagt. — Zur losen Anfügung vgl. die Anordnung C. 7, besonders V. 36f. — *ὡς ἐν πάσ. τ. ἐκκλ. τ. ἀγ.*) wird von den Vätern und den meisten Aeltern, auch von Westcott-Hort, zum Vorhergehenden, gezogen (vgl. 4<sup>17</sup>. 7<sup>17</sup>. 11<sup>16</sup>). Aber *οὐ γὰρ* — *εἰρήνης* ist ganz allgemein und enthält für *ὡς* keinen speciellen Beziehungspunkt (weshalb in Cod. u. Vers. sogar *διδάσκω* zugesetzt ist); das Folgende hingegen bietet dadurch, dass es ein Befehl für die Korinther ist, diesen Beziehungspunkt dar. Ferner blickt V. 36 offenbar auf das mit *ἐν π. τ. ἐκκλ. τ. ἀγ.* gegebene Argument zurück. Daher ist die Verbindung mit dem Folgenden vorzuziehen: *Wie in allen Gemeinden der Heiligen sollen die Weiber in den Gemeindeversammlungen schweigen.* Der Wechsel der Beziehung von *αἱ ἐκκλησίαι* entspricht der Weise, in welcher P. sich dieses Begriffs bedient. Vgl. 11<sup>18</sup> u. 22. 14<sup>23</sup> und 28; 4 und 5. 12. 19. Mit Lachm. das Komma vor *τ. ἀγίων* zu setzen, legt einen sinnwidrigen Nachdruck auf *τῶν ἀγ.* — Zum Verhältniss dieser Vorschrift zur antiken Sitte vgl. die Parallelen aus Griechen, Römern und Rabbinen bei Grot. u. Wetst. Vitranga Synag. 724. Schoettg. Hor. 658. — *οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται* denn es wird (fortdauernd) nicht gestattet. *ἐπιτρέπεσθαι* mandari zu fassen (Reiche), wäre an sich richtig, aber wider den Gebrauch im ganzen NT. (vgl. 16<sup>7</sup>. I Tim 2<sup>12</sup>). — *ἀλλ' ὑποτάσσεσθαι* nämlich liegt ihnen ob, nach gangbarer griechischer Redekürze. Vgl. 11<sup>3</sup>f. I Tim 2<sup>11</sup>. Kühner<sup>2</sup> II § 597, 2 K. Das *ὑποτάσσεσθαι* schliesst nach P. das Reden in den Versammlungen aus, insofern ihm letzteres als Thun unfügsamer Selbständigkeit erscheint. — *ὁ νόμος*) Gen 3<sup>16</sup>. Vielleicht ist der Zusatz eine Glosse wie *νόμος* 7<sup>39</sup>, da eine Anführung der Gesetzesworte der Weise des P. besser entsprechen würde, als der allgemeine Hinweis.

Unter Annahme der Unechtheit der Stelle denkt Holsten an die 11<sup>sf.</sup> aus dem νόμος gegebene Beweisführung.

14<sup>35</sup>. Daher sollen die Weiber nicht Fragen zu ihrer Belehrung in den Versammlungen vorlegen. — ἐν οἴκῳ) hat den Nachdruck. Zu Hause, nicht in der Versammlung, sollen sie sich die gewünschte Belehrung erfragen, und zwar bei denen, an welche sie als Weiber gewiesen sind, bei ihren eigenen Männern. Die Beziehung auf die Ehemänner charakterisirt Schmiedel ironisch als Gedankenlosigkeit, trotzdem sie sowohl im Zusammenhange der Aussage als auch im Ausdrucke begründet ist; denn ἰδίους weist hier auf besondere Zugehörigkeit, wie Blutsverwandtschaft oder Ehe sie begründet. Joh 141. Diog. Laert 1, 62. Corp. Inscr. Gr. 1688. 5774/75. Unverheiratete Frauen betrachtet P. nicht als selbständigen Stand (7<sup>25f.</sup>), falls sie nicht Wittwen sind (7<sup>s.</sup> I Tim 5<sup>3f.</sup>); und dies entspricht den antiken Rechtsverhältnissen.

14<sup>36</sup>. Das ἡ knüpft an das unmittelbar vorher Vorgeschriebene an, nicht an die bisherigen Weisungen überhaupt (de Wette u. m.). *Hässlich ist es für ein Weib, öffentlich zu reden, es wäre denn etwa, dass ihr die erste oder einzige Christengemeinde wäret.* In diesem Falle würde freilich nicht die von allen übrigen Christengemeinden anerkannte, sondern euere Sitte jene Hässlichkeit als Irrtum darstellen und das Reden der Weiber zum Exempel für andere Gemeinden als geziemend autorisiren. μὴ τοίνυν τοῖς οἰκείοις ἀρκεῖσθε, ἀλλὰ ταῖς τῶν ἐκκλησιῶν νομοθεσίαις ἀκολουθεῖτε, Theodoret; aber das Spitzige des Ausdrucks dem korinthischen Hochmuth gegenüber fühlt sich von selbst. — αἰσχρόν) ἐπειδὴ καλλωπίζεσθαι ἐντεῖθεν ἐνόμιζον ἐκ τοῦ φθέγγεσθαι δημοσίᾳ, πάλιν εἰς τὸ ἐναντίον περιάγει τὸν λόγον, Chrys. P. ist entschieden gegen alle Ueberhebung und Anmassung der Frauen in religiösen Dingen, und sie hat in der Kirche viel Uebel angerichtet.

14<sup>37—40</sup>. Schluss, der auf möglichen Widerspruch Rücksicht nimmt. — δοκεῖ) Wenn sich jemand ein Prophet oder Geistesbegabter zu sein bedünken lässt (3<sup>18</sup>. 8<sup>2</sup>. 10<sup>12</sup>), so beweise er sich als solcher dadurch, dass er erkennt u. s. w. Das Nichterkennen würde ihn als Nichtpropheten oder Nichtbegeisterten darstellen. — πνευματικός) nicht ganz generell: dotibus sp. st. instructus (Meyer), sondern neben προφήτης gleich γλ. λαλῶν (vgl. z. 12<sup>1</sup>. 14<sup>1</sup>). Der Ap. wählt die in der Gemeinde übliche Bezeichnung. Anderenfalls wäre nicht ersichtlich, aus welchem Grunde er den Propheten besonders nannte. — ἃ γράφω ὑμ.) bezieht sich auf den ganzen Abschnitt von den πνευματικοί. Es allein auf das Gebot des

Schweigens der Frauen zu beziehen, passt nicht zu der Einleitung *εἴ τις* — *πνευματικός* und bringt das Missverhältniss mit sich, dass nur dieses Zwischenstück so feierlich bestätigt wäre und die weit wichtigere Hauptabhandlung gar nicht. — *κυρίου ἐστίν*) vom Herrn herrührt. In seiner geistigen Gemeinschaft mit Christo war sich P. bewusst, was er hier über die Geistesgaben und deren rechten Gebrauch seit Cap. 12 schreibe, sei nicht das Ergebniss seines eigenen Nachdenkens und Wollens, sondern des Einwirkens Christi auf ihn, er schreibe es als Interpret Christi. Grundlos ist es daher, *κυρίου* auf Gott (Grot., Billr., Olsh.) zu beziehen, da ja Christus keine Vorschriften über die Charismen gegeben habe. P. drückt hier das Siegel der apostolischen Autorität auf, und auf diesem Siegel muss Christus stehen. Analog erkennt die Didache (11<sup>8</sup>) als entscheidendes Kennzeichen der Integrität des Propheten, dass er habe *τρόπους κυρίου*. Doch ist der Abstand von 7<sup>40</sup> in Verbindung mit 7<sup>10.25</sup> zu beachten. Dort bezieht sich P. direct auf *ἐπιταγαὶ κυρίου*, die nicht eine Bestätigung ihrer Autorität bedürfen.

14<sup>38</sup>. *ἄγνοεῖ*) nämlich *ἃ γράφω ὑμῖν, ὅτι* etc. Das Gegentheil ist *ἐπιγινώσκειν* V. 37. Das Nichterkennenwollen oder das Verhalten des Misskennens (Hofmann) liegt nicht im Worte, ist aber vorausgesetzt. — *ἄγνοεῖται*) er wird von Gott nicht erkannt, d. h. verworfen, wie *τὸν* durch sein Misskennen thatsächlich verwirft. So auch Edwards. Liest man *ἄγνοεῖτω* (Meyer, Holsten, Godet, Gunkel Wirkungen des h. G. 1888 S. 106), so ist der Imp. permissiv zu nehmen und bezeichnet das Verzichten auf alles Bemühen, einen solchen sich bedünken Lassenden zu belehren. Estius: „Sibi suaeque ignorantiae relinquendos esse censeo“. Aber solcher Verzicht entspricht nicht der unerschöpflichen Liebe des Ap. und seinem apostolischen Selbstbewusstsein (4<sup>21</sup>. 11<sup>17</sup>). Dazu handelt es sich hier ja nicht um ein Abweichen von der guten Sitte der christlichen Gemeinden (11<sup>16</sup>), sondern um eine verhängnissvolle Verstockung wider die Autorität des Herrn. Das *ἄγνοεῖν* würde in dem hier charakterisirten Falle die Qualität des *πνευματικός* aufheben. Seine Freiheit hat ihre Schranke in dem christlich-sittlichen. Demgemäss das Folgende. Zur Sache vgl. 16<sup>21f</sup>.

14<sup>39. 40</sup>. Zusammenfassung (*ὥστε, itaque*. Summa, Beng.) der Hauptpunkte der ganzen Abhandlung, und zwar 1) ihres theoretischen (V. 39) und 2) ihres regulativen Theils (V. 40). — Treffend hat Paulus das Werthverhältniss der Glossolie zur Prophetie durch *ζηλοῦτε* (vgl. V. 12. 12<sup>31</sup>) und *μὴ κωλύετε* bezeichnet, ohne dass jedoch hieraus auf ein



feindliches Verhalten von Seiten der Pauliner gegen die Zungenredner (Baur, Rübiger) mit Grund zu schliessen ist. — *εὐσχημόνως*) wohlانständig (Rom 13<sup>13</sup>. ITh 4<sup>12</sup>), das kirchliche Decorum bezeichnend. — *κατὰ τάξιν*) ordnungsmässig (s. Wetst.), so dass es zu rechter Zeit und in rechtem Masse und rechter Grenze geschieht. Vgl. Clem. Kor. I, 40, auch was Joseph. Bell. Jud. 2, 8, 5 von den Essenern sagt: *οὔτε κραυγή ποτε τὸν οἶκον οὔτε θόρυβος μολίνει, τὰς δὲ καλίας ἐν τάξει παραχωροῦσιν ἀλλήλοις*. Das Gegenbild für *κατὰ τάξιν* giebt Menedemus bei Diog. Laert. II 18, 130.

### Kap. XV.

Inhalt\*): Abhandlung über die Todtenauferstehung. Veranlasst ist sie durch die Leugner derselben in Korinth (V. 12). — I. Die Verkündigung einer Auferweckung der Person durch Gott, die durch Jesu Auferweckung bedingt und verbürgt war, ist für die Heiden ein Hauptanstoß gewesen und geblieben (Act 17<sup>18, 32</sup>. Plotin 25, 6 extr. Kh.), während der Auferstehungsglauben im nachexilischen Judentum trotz alles Schwankens der Fassungen durch die Phariseer volkstümlich gemacht worden ist (Act 23<sup>6</sup>). Da die korinthische Gemeinde überwiegend aus Heidenchristen, die weisheitslüstern waren, bestand, so ist es vorweg unwahrscheinlich, dass die Zweifel an der Auferstehung durch sadducäische Einflüsse hervorgerufen seien (Calvin u. a.). Aber auch mit keiner bestimmten philosophischen Richtung lassen sie sich gleichsetzen. Denn mag auch V. 32—34 an epikureische Lebensweisheit erinnern, so bleibt es doch eine beiläufige Bemerkung, während die Beweisführung des P. von der Voraussetzung ausgeht, dass die Thatsache der Auferstehung Jesu selbst auch von den korinthischen Auferstehungsleugnern nicht angetastet ist, ihr Zweifel vielmehr eben von dem Punkte ausgeht, der dem griechischen Denken am räthselhaftesten geblieben ist, wie nämlich die Form einer persönlichen Fortdauer in der über-

\*) Zur Litteratur: W. A. van Hengel Commentar. perpet. in I Kor 15 cum epistola ad Winerum 1851. Krauss Theolog. Commentar z. I Kor 15 1864. J. Holl Th. Quartalschr. 1883 234—270. Köstlin JdTh. 1877 271f. Stotemaker de Bruine De eschatolog. Vorstellingen in I en II Cor. 1894. Steude StKr. 1887 203f. Unter den älteren Erklärern dieses Cap. sind zu nennen Luther (ed. Walch VIII, 1146f.), der Socinianer Joh. Crell und Dan. Gerdes 1759.

irdischen Welt denkbar sei (V. 35f.). Es ist daher am wahrscheinlichsten, dass die Zweifel, die hier in so originaler Weise erledigt sind, aus der „philosophischen Allerweltsbildung“ jener Zeit, wie sie vor allem in Hellas verbreitet war, stammen (Baur, de Wette, Holsten u. d. m.). — Dass der Ap. gleichwohl nicht gegen die Weltweisheit überhaupt kämpft, befremdet um so weniger, als er es mit einem besonderen Gegenstand zu thun, eine derartige allgemeine Polemik aber auch bereits früher Cap. 1. 2. 3 gegeben hat. Die geringe Anzahl philosophisch Gebildeter aber (1<sup>26</sup>) erlaubt keinen weiteren Schluss, als dass die fraglichen Zweifler nicht zahlreich gewesen seien (*τινές*, V. 12). II. Wirft man die Frage auf: ob und zu welcher der vier Parteien in Korinth diese Leugner gehört haben, so schwankt die Antwort, der Gesamttanschauung vom Parteitreiben entsprechend. Nach Meyer waren es nicht Petriner, also judaistisch Gesinnte, Christiner, falls sie vorhanden waren (s. zu 1<sup>12</sup>), auch nicht; denn Christus hat so oft und bestimmt die Leibesauferstehung gelehrt, dass ihre Leugnung mit dem *ἐγὼ Χριστοῦ εἰμι* der handgreiflichste Widerspruch gewesen wäre. Auch Pauliner sind sie nicht gewesen, weil die Auferstehungslehre ein höchst wesentliches Stück des Paulinischen Evangel. war. Danach bliebe nur die Apollonische Partei übrig, von der manche, was P. in Korinth von der Todtenauferstehung gelehrt hatte, nicht mit ihrem philosophischen Standpunkte vereinbar finden mochten. Gewiss ist diese Ansicht unter den wahrscheinlichen die wahrscheinlichste, zumal wenn mit Meyer betont wird, man dürfe sich die Sache nicht so vorstellen, dass die Apollonier als Partei die Auferstehung geleugnet, und dass also diese Leugnung zu ihren Parteisätzen gehört habe, sondern so, dass die „etlichen“ (V. 12) überwiegend aus der Zahl derer waren, welche sich dem Apollos und der nach ihm benannten Richtung angeschlossen hatten. Davon, dass die Leugnung Parteisache gewesen, finde sich nicht nur in der Behandlung des Gegenstandes keine Spur, sondern es würde auch mit der notwendigen Voraussetzung streiten, dass das Apollonische Christentum als solches mit dem Paulinischen nicht in einem so wesentlichen sachlichen Lehrwiderspruch gestanden haben kann. — Aus dieser Ausführung Meyers erhellt zur Genüge, wie problematisch die Verbindung dieser Auferstehungsleugner mit einer bestimmten Partei bleibt. Vgl. auch Godet. Will man solche, die sich nach Apollos nannten, damit belasten, so ist festzuhalten, 1) dass die Leugnung nicht zu einer Theorie, wie sie sich II Tim 2<sup>17</sup>f. bei Hymenaeus und Philetus findet, die das Dogma allegorisch fassten und behaupteten, die Auf-

erstehung sei schon geschehen, ausgebildet war (so nach Chrys. Grot., Godet u. a. — aber dann wäre die Hauptaufgabe gewesen, zu beweisen, dass die Auferstehung nichts Vergangenes, sondern etwas Zukünftiges sei); 2) dass die Auferstehung, also die specifisch christliche Form der Unsterblichkeitshoffnung, in Zweifel gezogen war, nicht aber die Fortexistenz über den Tod hinaus überhaupt geleugnet wurde\*). Endlich muss offen gehalten werden, dass die Weise, in der Paulus die Heilsthatsachen auf Vorgänge des inneren Lebens zu übertragen liebt (II 5<sup>15</sup>. Rom 6<sup>1f.</sup>), Anlass werden konnte, wider die Auferstehung des Leibes sich auf ihn selbst zu berufen (Heinrici I <sup>465</sup>). Eben deshalb betont er den realen Zusammenhang zwischen der Auferstehung Christi und der Gläubigen (V. 21. 22. 45f.) in einer jeden spiritualistischen Irrtum ausschliessenden Weise (gegen Rübiger). III. Die Beweisführung des Ap. hat ihren Orientirungspunkt in der Frage nach dem Auferstehungsleibe oder der Form, in welcher eine persönliche Fortdauer zu denken sei (V. 35). Um darüber grundsätzlich und begründet Rechenschaft zu geben, handelt er von der Thatsächlichkeit (V. 1—11), der religiösen Nothwendigkeit (V. 12—19), und der prophetischen Verbürgtheit (V. 20—28) der Auferstehung Christi, auf Grund deren kraft der pneumatischen Einheit der Gläubigen mit Christus die Auferstehung jedes Gliedes Christi ein unbedingt nothwendiges Postulat ist. Daran knüpft er (V. 29—34) einige Beherzigungen, die besonders auf den Zusammenhang der christlich-sittlichen Weltanschauung mit dem Auferstehungsglauben hinweisen. An diese Mittheilungen und Erwägungen reiht sich die Darlegung über den Auferstehungsleib, dessen Möglichkeit durch Analogien, dessen thatsächliche Beschaffenheit als *geistlicher Leib* durch christologische Glaubenssätze erhärtet wird (V. 35—49). Das Ganze beschliesst ein prophetischer Ausblick auf die Endhoffnung, der die Aufschlüsse V. 20—28 ergänzt, und eine kurze Ermahnung (V. 50—58). IV. Der Aufbau ist ebenso eigenartig, wie sachlich angemessen, woher denn auch die Versuche von Quellenscheidungen (Clemen 51f.) besonders dürftige Gründe in's Feld führen. Die einzelnen Beweisstücke haben ihre

\*) Dass sie auch das Fortleben des Geistes nach dem Tode geleugnet haben, kann nicht aus Stellen wie V. 19. 29. 30—32. 58 gefolgert werden. Vielmehr zeigen diese Stellen nur, dass Paulus auf das Fortleben der Seelen im Hades, an sich betrachtet und unbeeidigt durch die Auferstehung, keinen Werth legte. Es war ihm eine *vita non vitalis*, und die wahre ewige ζωή war ihm durch die nahe Parusie und Auferstehung bedingt.

Analogien in den *τόποι* der antiken Rhetorik, welche Ueberzeugung erwecken wollen, den *πίστεις* (*πίστις ἐστὶ λόγος ἄγων εἰς συγκατάθεσιν*). Dieselben sind theils *ἄτεχνοι*, die in der Sache selbst liegenden, — dazu gehören Thatsachen und *testimonia divina* (vgl. V. 1—11. 20—28. 50—58), theils *ἐντεχνοι*, die durch Induction, durch Schlüsse oder Analogien gefunden werden und sich an Kopf, Herz und das sittliche Bewusstsein wenden (V. 12—19., 29f., 36f.). Vgl. Volkmann Die Rhetorik der Griechen und Römer<sup>2</sup> 1885. S. 175f. 294f. Dieser Sachlage und dem straffen Zusammenhang der beiden Haupttheile wird die Charakteristik Schmiedels von der Art der Beweisführung kaum gerecht: ehe P. die korinthischen Zweifel berichtigt (V. 35f.) „bietet er zu grösserer Sicherung allerlei andere Gründe auf, ohne dass auch diese (nämlich die Gründe) angefochten waren“. — V. Die Erörterung über die Auferstehung, in der P. den korinthischen Zweiflern Rechenschaft giebt von dem Grunde und den Zielen des Auferstehungsglaubens, ist der erste Versuch einer theologischen Darlegung der religiösen Kraft der wunderbaren Heilthatsache, die als zuverlässig überlieferte innerhalb der Christenschaft anerkannt und ein Hauptstück der apostolischen Missionsverkündigung war (V. 1. 11). Daraus erhellt, warum die Auferstehung Jesu aus der Menge von Wundererzählungen ausscheidet, die übernatürliche Kundgebungen von Verstorbenen berichteten und gleich willig erzählt und geglaubt wurden. Somit ist die Darlegung des Ap. eine epochemachende That, die auf alle weiteren Erwägungen über den Auferstehungsglauben eingewirkt hat und auch trotz der späteren Vergröberungen der von P. dargebotenen Auffassung in eine mehr oder weniger mythologisch gedachte Wiederbelebung der irdischen Leiblichkeit massgebend geblieben ist. Die patristische Litteratur (Clem. Kor. I 24. II 9. Athenagoras De resurr. mort., Tertull. De resurr. carnis etc.) giebt davon Zeugniss. Die religionsgeschichtliche Bedeutung dieses Stücks urchristlicher Theologie liegt in der Sicherheit, mit der P. aus der beglaubigten und geglaubten Thatsache der Auferstehung Jesu die Folgen zieht, ohne von den spätjüdischen Theologumena und den Unsterblichkeitsbeweisen der Popularphilosophie die geraden Wege seines Denkens verwirren und kreuzen zu lassen. Er giebt im Geiste Jesu, der ihn leitet und der ihn zum Bekenntniss: *Jesus ist der Herr* (123) befähigt, schlicht, sachgemäss, ohne Pathos, aber mit durchleuchtender Freudigkeit der Gewissheit Ausdruck, dass das Evangelium durch Christi Werk und durch die Gottesthat der Auferstehung eine Lebenslehre ist mit einer

sicheren Hoffnung. — Die Tragweite dieser Leistung wird deutlich durch einen Vergleich mit dem gleichzeitigen ausserchristlichen Glaubensstande. Der zeitgenössische Jude, insofern er nicht sadducäischen Grundsätzen huldigte, erwartete das Messiasreich und das Weltgericht. Die Auferstehung gilt ihm als ein Vorzug Israels. Sie findet im heiligen Lande statt. Der *Am haarez* ist vom Heile ausgeschlossen. Für den Israeliten aber sind die verdienstlichen Handlungen seines irdischen Wandels die Bedingung für die Auferstehung. Die in diesen Sätzen angedeuteten Vorstellungsserien gehen neben einander her. Das Dickicht, zu dem sie verwachsen, wird noch verschlungener, sowie die Frage nach der Bedeutung des Todes und dem Schicksal des Leibes aufgeworfen wird. Kehrt die Seele zu Gott zurück und verfällt der Leib der Vernichtung? Wird aus einem Gliede, das unverwest ist, etwa dem untersten Wirbel des Rückgrats, von Gott ein neuer Leib erbaut? Wird sogleich beim Tode das Gericht vollzogen oder erst in einem allgemeinen Gericht? Ist ein Zwischenzustand anzunehmen? Die Apokalyptik und die rabbinische Theologie hat auf all' diese Fragen verschiedenartige Antworten, entweder thetisch, in Machtsprüchen ohne weitere Begründung, oder in mythologischen Verbildlichungen und in Form von Visionen. Der Einschlag für die bunten Gewebe bleibt sich gleich; es ist der Vergeltungsglaube und das Postulat der Sonderstellung Israels im Weltplane Gottes. Als frommer Israelit und Schüler der pharisäischen Theologie kannte P. diese Theologumena und Mythologumena. Um so bedeutsamer ist es, dass sie, auch wo er Gedanken und Bilder aus ihrem Kreise übernimmt, einflusslos auf seine Begründung des christlichen Auferstehungsglaubens geblieben sind. — Die zeitgenössische Heidenwelt hat nicht nur im Volksglauben, sondern auch in der Popularphilosophie die Hoffnung auf eine selige Unsterblichkeit und auf eine Fortdauer der Seele nach dem Tode neu belebt. Der Schwerpunkt aber, auf dem diese Hoffnung beruht, ist dem der israelitischen entgegengesetzt. Nicht auf die Erwartung einer nationalen Weltmonarchie der versammelten Auserwählten richtet sie sich, sondern sie heftet sich an das Loos der Persönlichkeit. Denn die Verkündigung einer Wiederkehr des goldenen Zeitalters (Verg. Ecl. IV) und sonstige dem Chiliasmus verwandte Vorstellungen bleiben einflusslos. Und die stoische Lehre von der Weltverbrennung und Welterneuerung behauptet doch nur eine Wiederherstellung des ausgelebten Weltalters, nicht ein überirdisches Reich der Vollendung. Die Unsterblichkeitshoffnung des Heidentums sucht in wirren und bunten Formen,



in mannichfachen Versicherungen ihren Halt. Die Mysterien-culte, altheilige und neubegründete, nationale und importirte, wetteifern mit einander in Verheissungen auf einen Vorzugsplatz in einer besseren Welt. Die Philosophie, insoweit sie von Plato bestimmt ist oder dem Zuge zu Pythagoras folgt, schliesst aus dem Gegensatze von Körper und Seele auf die Unvergänglichkeit der letzteren. Der neu erwachte Stoicismus wiederum, mag er auch die ethischen Elemente der kynischen Philosophie kräftiger zum Austrag bringen wie sein Vorgänger, kommt zu keinem sicheren Unsterblichkeitsglauben. „Seine Weisheit hat ihren Schwerpunkt in der Betrachtung des Lebens, nicht des Todes“. In allem Suchen nach einer festen Hoffnung auf Unsterblichkeit bleibt aber auch in der ethnischen Religiosität ebenso wie in der israelitischen das *jus talionis* — Leistung und Lohn — die Triebkraft. Die Mythen von der Unterwelt, wie sie Homer, der „Lehrer der Griechen“, buchete, wie sie Plato vergeistigte, Plutarch popularisirte, wie sie Vergil zusammenfasste, wie sie die Mysterienculte grausam und phantastisch ausbilden und ausnutzen, geben dem Vergeltungsglauben die Aussichten, Bilder und Farben. Aber der Gedanke an eine Auferstehung der wiedergeborenen Persönlichkeit bleibt allen diesen Vorstellungskreisen fern. Auch scheinbare Analogien aus dem Mithrascult und den Taurobolien, nach welchen der Myste als *renatus* bezeichnet wird, setzen nicht eine geistige Neugeburt, sondern eine Wiederherstellung normaler und glücklicher Lebensbedingungen. So erhebt sich die Begründung, die P. dem christlichen Auferstehungsglauben giebt, über alle zeitgenössischen Analogien. Von der antiken Unsterblichkeitshoffnung, die in ihrer philosophischen Form auch die Sap. Sal. und Philo übernimmt, unterscheidet sich der Auferstehungsglaube dadurch, dass er als Grund der Unvergänglichkeit nicht das substanzielle Wesen der Seele, sondern eine schöpferische That Gottes erkennt. Von den jüdischen Endaussichten sondert er sich ab durch die Gründung der Unvergänglichkeit auf den pneumatischen Zusammenhang mit dem auferstandenen Christus und durch die Abstreifung aller nationalen Beschränkung dieser Hoffnung auf Israel. Beiden aber setzt er sich gleicherweise entgegen durch den grundsätzlichen Ausschluss des Vergeltungsrechts bei der Würdigung der Gnadenthaten Gottes. Die Auferweckung ist kein Recht, sie ist eine Gnadenerweisung um Christi willen. Weil der Gläubige in seiner Gemeinschaft mit Christus Vergebung der Sünden und den Geist der Kindschaft empfangen hat, wird

er durch Gottes allmächtige Gnade zur ewigen Vollendung der Gotteskinder erweckt\*).

151—11\*\*). Durch welche Thatsachen ist die Auferstehung, deren Verkündigung ein Hauptstück der Missionspredigt ist, beglaubigt?

151.2. Gewundener, verklausulirter Satz, der auf Verdunkelungen der apostolischen Missionspredigt Rücksicht nimmt. *Ἄς* zu einem neuen Gegenstande überführend. Aber von einer Anfrage der Korinther, auf welche P. die Antwort gebe, ist keine Spur. — *γνωρίζω* nicht gleich *ὑπομνήσκω* (Oecum.), auch nicht: *ich mache euch aufmerksam* (Rückert), sondern: *ich thue euch kund* (12.3. II 81. Gal 1.11. Eph 1.9. Kol 4.7 al.). Das ist freilich der Sache nach ein Erinnern an etwas Bekanntes, aber der Ausdruck ist nachdrücklicher, anregender, für einen Theil der Leser beschämend und der fundamentalen Wichtigkeit der wiederholten Mittheilung entsprechend. Eine analoge Wiedereinschärfung von mitgetheiltem Ueberlieferungstoff 11.23f. *τὸ εὐαγγ.* die christliche Heilskunde überhaupt, weil keine beschränkende Inhaltsbestimmung da ist, und wie aus *ἐν πρώτοις* V. 3 erhellt. — *ὁ καὶ παρελ.* etc.) *welches*

\*) Vgl. weiteres bei Heinrici I 465—470. II 557—572. Schnedermann 283f. Weber Altsynagogale Theol. 50f. 299. 322f. 348. 364. 372. Schürer II. § 28. 29. Schwally Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel etc. 1892. — Lobeck Aglaophamus 787f. Welcker Griech. Götterlehre I 722f. E. Rohde Psyche II 611f. 654f. Ettig Acheruntica, Leipz. Studien 1891. Dieterich Nekyia 1893. 19—136. Anrich Mysterienwesen 1894. 10. 47. Ueber das Verhältniss von C. 15 zu II 51—10 vgl. die Auslegung zur letzteren Stelle.

\*\*) Zur Textkritik: V. 5. Für *εἴτα* (*ἔπειτα* AN) *τοῖς δώδεκα* (SABDcKLP Syr. Sch. Orig.) haben D\*FG It. Syr. pesch. *καὶ μετὰ ταῦτα τοῖς ἐνδεκα*. Aus diesem Schwanken der LA., der V. 7 folgenden Erwähnung der *ἀπόστολοι πάντες* und der Thatsache, dass P. sonst nie die „Zwölf“ nennt, schliesst Holsten, dass die Worte wahrscheinlich Glosse sind. Aber auch abgesehen von der relativ schwächeren Bezeugung der einen LA. bliebe es seltsam, wenn P. für die Beglaubigung der Auferstehung Jesu sich allein auf das Zeugniß des Petrus bei seiner Missionsthätigkeit in Korinth berufen hätte. Denn die V. 6f. angeführten Daten fallen nicht mehr unter das *παρέδωκα* V. 3, sondern sind jetzt neu hinzugefügt. So erklärt sich auch die wiederholte Erwähnung der *ἀπόστολοι πάντες*. Vgl. zu V. 7. — V. 10. *σὺν ἡμοῖς* nach S\*BD\*FG Vulg. It. Orig. Ambrosiast. Aug. Der Artikel *ἡ* ward entweder mechanisch nach *ἡ εἰς ἐμέ* eingefügt, oder absichtlich, um einen recht vollständigen Gegensatz von *οὐκ ἐγὼ* zu haben, wozu dogmatisches Interesse veranlasste, welches auch die schwach beglaubigte Lesart *ἡ ἐν ἡμοῖς* erzeugte. Auch vor *εἰς ἐμέ* fehlt *ἡ* bei D\*FG Vulg. It. u. Lat. Vätern. Aber hier war die Einfügung nicht vom Contexte veranlasst und der Artikel entbehrlich, daher er übergegangen ward.

*ihr auch angenommen habt.* Die drei καί bezeichnen immer steigernd das Hinzutretende \*) zum vorherigen Moment: παρελ. den geschichtlichen Act der Annahme, ἐσθήκ. die gegenwärtige Treue, σῶζ. die gewisse selige Zukunft. — Zu παρελ. vgl. Joh 1 11. Phl 4 9 und zu ἐσθήκ. *stehet, fest seid*, 10 12. Rom 5 2. II Kor 1 24. Eph 6 13. IPt 5 12. Joh 8 44. — σῶζεσθε vergegenwärtigt die künftige, ganz gewisse messianische Heilsrettung. Vgl. z. 1 18. — τίνι λόγῳ — κατέχετε die Verbindung dieser Bestimmung ist undeutlich. Die grammatischen Möglichkeiten müssen durch innere Gründe verfestigt werden. An sich kann τίνι λόγῳ heissen entweder *warum, mit welchem Grunde* (Act 10 29), oder *in welcher Weise, mit welchem Worte* (zu τίνι statt des Relativs Buttm. 216). Es kann verbunden werden mit σῶζεσθε allein (Meyer, Holsten, Godet), als dessen Bedingung: *durch welches* (vermittelt des Glaubens an seinen Inhalt) *ihr auch das Heil erlangt, wenn ihr festhaltet, mit welchem Worte ich es euch verkündigt habe.* In der Absicht zu beschämen setze P. diese Bedingung dem σῶζεσθε hinzu; denn den Lesern drohte Gefahr, durch die Auferstehungsleugner dem specifischen Inhalte seiner Predigt untreu zu werden. Aber wird auch zugestanden, dass τίνι λόγῳ εἴηγγ. ὑμ. des Nachdrucks wegen vorangestellt werden kann (64. 11 14. 147. 9. Bar 3 13. Vgl. Plat. Pol. 1 347 D: πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν εἰ γένοιτο. Parm. 136 A; Stallb. z. Plat. Phaedr. 328 A. Buttm. 334), so ist doch eine derartig gesperrte Wortstellung in fortlaufender Periode und für die nähere Bestimmung eines Nebengliedes dieser Periode ohne Beispiel. Ausserdem bedarf σῶζεσθε ebensowenig einer Einschränkung wie σωζόμενος oder ἅγιος. Und wäre eine solche nöthig, so müsste auch das durch καί gleichgesetzte παρελάβετε und ἐσθήκατε ebenso näher bestimmt sein. Wie überflüssig und missverständlich bliebe es aber, wenn P., der doch den Korinthern uneingeschränkt den Besitz des Evangeliums, über das er ihnen eine nähere Aufklärung in bestimmter Richtung zu geben beabsichtigt, zuerkannt hat, nachträglich dieses Zugeständniss wieder halb zurücknähme. Ebenso stösst es auf Unzuträglichkeiten, wenn τίνι λόγῳ — κατέχετε als Erklärung über die Bedingung, unter der P. ihnen das Evangelium kund thue, genommen wird: *wenn ihr festhaltet, τίνι λόγῳ ich euch das Evgl. verkündigt habe.* Denn thäte er es ihnen nur unter dieser Bedingung kund, so ist sein Unternehmen überflüssig.

\*) Richtig Calov: „Sequuntur haec se invicem: evangelii annuntiatio, annuntiati per fidem susceptio, suscepti in fide perseveranti conservatio, perque illud fide susceptum et conservatum aeterna salvatio.“

Es bedarf keiner Wiedereinschärfung, wenn sie das Evgl. so verstehen, wie P. es ihnen verkündigte. Daher wird nur übrigbleiben *τίνι λόγ.* als Näherbestimmung zu *τὸ εὐαγγ. ὃ εὐηγγ.* ὑμ. zu fassen, nach der gewöhnlichen Attraction *οἶδά σε τίς εἰ* (Winer § 66, 4. 5. 581). Es handelt sich „um Wiederherstellung der richtigen Schätzung“ des von P. verkündigten Evgl., dessen Heilswerth den Kor. unverändert feststand: *ich thue euch kund das Evgl., nämlich in welcher Weise ich es verkündigte.* Daran schliesst sich selbständig: *εἰ κατ.* — *ἐπιστ.*, wodurch P. sein Vertrauen, dass sie ihn recht verstehen werden, positiv und negativ ausspricht. *εἰ κατέχ.* setzt dann die als eingetreten geschätzte Bedingung für diese Mittheilung: *wenn ihr nämlich (wie ihr es thut, es) festhaltet,* die noch grösseren Nachdruck gewinnt durch offenen Ausspruch des für unmöglich erachteten Gegentheils (de Wette). Daher steht auch *εἰ κατέχ.* mit *ἐν ᾧ κ. ἐστήκ.* nicht in Widerspruch (gegen Meyer). So im wesentlichen schon Theod. Mopsv., von Neueren u. a. Beng., v. Hengel, Ewald. — *τίνι λόγῳ*) dann nicht: *mit welchem Grunde,* denn *παρέδωκα γὰρ ὑμ.* etc. V. 3 giebt ja keinen Grund, sondern den Inhalt der Predigt; auch nicht: *durch welches Wort,* d. h. was vortragend (Meyer), was nichtssagend wäre, sondern: *in welcher Weise,* womit P. sein ganzes Verfahren ihnen vergegenwärtigen will. Cat. Cram. *τίνι λόγῳ· ἵνα πιστευθῇ ἡ ἀνάστασις.* Nach Hofmann soll *τίνι λόγῳ* fragend, und zwar in dem Sinne *mit welcher Voraussetzung,* *εἰ κατέχετε* aber und *εἰ μὴ εἰκὴ ἐπιστ.* Antwort darauf sein. Hiergegen ist theils, dass die Frage ganz unvermittelt einträte, theils dass, da *εἰ μ. εἰκ. ἐπιστ.* eine zweite Bedingung wäre, P. dieselbe durch *καί* (also entweder *καὶ εἰ* oder bloss *καί*, aber nicht bloss *εἰ* setzend) angeschlossen haben würde; auch ist *λόγος* in dem Sinne *Bedingung* oder *Voraussetzung* nur dem Herodot eigen, welcher aber *sub conditione* stets durch *ἐπὶ τῷ λόγῳ* ausgedrückt, Schweigh. Lex. Herod. II 79 f. — *εἰ κατέχετε*) Darin liegt nicht bloss das Nichtvergessenhaben; es ist das gläubige Festhalten, welches die empfangene Lehre nicht fahren lässt. 11.2. Lk 8<sup>15</sup>. — *ἐκτός εἰ μὴ εἰκὴ ἐπιστ.*) es wäre denn, dass ihr umsonst gläubig geworden wäret. *εἰκὴ* nicht ohne allen Erfolg (Meyer), sondern ohne Grund, ohne dass ihr zu einer gesicherten Ueberzeugung gekommen seid (Rom 13.4. Mt 5<sup>22</sup>). So gefasst, ist die Bedingung, unter der die Wiedereinschärfung eine fruchtbare ist, also nicht als *κενὸν κήρυγμα* (V. 14) sich erweist, positiv und negativ eingeschränkt. Allerdings klappt das *ἐκτός εἰ μὴ* etc. stets nach. Vielleicht ist es eine später eingekommene Randglosse. Die Schwierigkeit wird beseitigt, wenn man statt *εἰ κατέχ. ᾧ κατέχ.* liest, wodurch der

letzte Satz eine selbständige Versicherung wird. — Ueber ἐκτός εἰ μή, *ausser wenn*, s. z. 145; zu ἐπιστ. vgl. 35. Rom 13<sup>11</sup>.

153f. Die Hauptstücke des 2. Art. des Symbolum apostolicum zur Nähererklärung des τίνι λόγῳ εὐγγ. ὑμ. — ἐν πρώτοις) Neutr.: *in primis, vornehmlich*, d. i. als Lehrpunkte ersten Ranges. (Plat. Pol. 522 C: ὁ καὶ παντὶ ἐν πρώτοις ἀνάγκη μανθάνειν.) Darin liegt zugleich ein Hinweis darauf, dass P. noch weiteres aus der evangelischen Geschichte mitgetheilt hat. Vgl. 11<sup>23</sup>. Mit Chrys. es von der Zeit zu fassen (ἐξ ἀρχῆς, vgl. Sir 4<sup>17</sup>. Prov 20<sup>21</sup>), widerräth der Zusammenhang, nach welchem es vielmehr auf die fundamentale Bedeutsamkeit der folgenden Lehrstücke ankommt. Dies auch gegen Rückert's masculine Fassung: *euch unter den ersten* (IMkk 66. Sir 45<sup>26</sup>. Thuk. 7, 19, 4. Lukian. Paras. 49), die auch geschichtlich unwahr wäre. ὁ καὶ παρελάβον) *tradidi quae accepi*, also nichts Neues oder Selbsterfundenes. Von wem Paulus den Inhalt von V. 3—5 überkommen habe, sagt er nicht; aber wegen der Correlation, in der παρελάβον zu παρέδωκα steht (vgl. auch ὁ καὶ παρελάβετε V. 1), sowie auch wegen der auf die einfachen Geschichtsangaben V. 5f. sich mit erstreckenden Beziehung ist nicht zu denken: von Christo, durch Offenbarung (Chrys. u. a.), sondern: durch geschichtliche Ueberlieferung, wie diese in der Kirche lebendig war (vgl. v. Heng., Ewald, Hofm.). Zwar hat er das, was das innere Verhältniss des ἀπέθανεν etc. ausmacht und das innere Wesen des Evangel. anbetrifft, aus Offenbarung (Gal 1<sup>12</sup>); aber hier hat ihm überwiegend das Geschichtliche vorgeschwebt. — ὑπὲρ τῶν ἁμαρτ. ἡμ.) *um unserer Sünden willen*, d. i. um sie zu sühnen. Rom 3<sup>23—26</sup>. Gal 3<sup>13 f. al</sup>. Die Verbindung der Präpos. mit dem Abstrac-tum beweist, dass P., wenn er anderwärts ὑπὲρ ὑμῶν sagt (Eph 5<sup>25</sup>: ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας), die Präpos. nicht im Sinne von loco gefasst hat, auch II 5<sup>21</sup>. Gal 3<sup>13</sup> nicht. Die Idee der *satisfactio vicaria* liegt in der Sache, nicht in der Präposition. Rom 5<sup>6</sup>. Gal 14. Eph 5<sup>2</sup>. Uebrigens findet sich ausser unserer Stelle der Ausdruck ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμ. bei P. nirgends (auch nicht Gal 14), wohl aber im Hebräerbr. (5<sup>1</sup>. 9<sup>7</sup>. 10<sup>12</sup>). Ueber den Unterschied von περί aber gilt: „id unum interest, quod περί usu frequentissimo teritur, multo rarior usurpatur ὑπέρq\*), quod ipsum discrimen inter Lat. praep. de et super locum obtinet“, Buttm. Ind. ad Mid. 188. — κατὰ τ. γραφ.)

\*) Dies gilt im N. T., wo vom Tode Christi die Rede ist, nur von den Stellen, in welchen die Präposition nicht mit Personen verbunden wird; von Personen ist bei Paulus ὑπέρ durchgängig gesagt. Vgl. z. 113.



nach den Schriften des A. T. (quae non impleri non potuere, Beng.), insofern diese Typen und Weissagen auf den Ver söhnungstod Christi enthalten. Die Verheissung lehrt die Heilskraft der geschichtlichen Thatfachen des Sterbens und Auferstehens Christi erkennen. Rom 12. 3<sup>21</sup>. Lk 24<sup>25</sup>f. Joh 20<sup>9</sup>. Act 17<sup>3</sup>. 26<sup>22</sup>f. 8<sup>35</sup>. IPt 1<sup>11</sup>. — Das zweite *κ. τ. γρ.* bezieht sich nicht mit auf das Begräbniss (Jes 53<sup>9</sup>. de Wette), sondern, wie aus der Wiederholung von *ὅτι* vor *ἐγγ.* zu entnehmen ist, nur auf die Auferweckung\*). Tod und Auferstehung Christi sind die grossen Thatfachen des Erlösungswerkes, von den Schriften bezeugt; das Begräbnis (vgl. Rom 6<sup>4</sup>. Kol 2<sup>12</sup>. Act 13<sup>29</sup>) liegt als Folge der einen und Voraussetzung der andern in der Mitte, als geschichtliches Correlat der leiblichen Wirklichkeit der Auferstehung. — *ἐγγέρεται*) nicht wieder Aorist: das Erwecktsein ist der fortdauernde Zustand, welcher mit dem *ἐπερθῆναι* eintrat. II Tim 2<sup>8</sup>. Winer<sup>7</sup> § 40, 4. 255.

155—7. „Res tanti momenti neque facilis creditu multis egebat testibus“, Grot. Doch tritt die Aufzählung der Erscheinungen nicht als Beweis für die vorher angeführten Heilthat sachen ein, sondern führt diejenigen Erlebnisse an, welche in Folge der Auferstehung eingetreten und nur unter ihrer Voraussetzung verständlich sind. Ueber die Bedeutung der Enumeration s. Heinrici I<sup>477</sup> f. — *Κηφᾶ*) Vgl. Lk 24<sup>34</sup>. — *εἰτα τοῖς δώδεκα*) technisch gewordene Bezeichnung der nach Massgabe von Act 1<sup>21</sup> von Jesus berufenen Apostel. Vgl. die textkrit. Anm. Joh 20<sup>19</sup>f. Lk 24<sup>36</sup>f. Nach des Verräthers Tode waren es zwar nur Elf (daher manche Zeugen *ἐνδεκα* lesen, vgl. Act 1<sup>26</sup>), ja nach Joh. a. a. O. fehlte damals auch Thomas; aber vgl. die Amtsbezeichnungen Decemviri, Centumviri al., deren eigentliche Zahl auch oft nicht voll war. Den Matthias zuzuzählen (Chrys., Beng. u. m.), wäre ein entbehrliches Prothysteron des Ausdrucks. — Bei *ᾧφθῃ* ist, wie besonders aus V. 8 erhellt, immer nur an einen Erscheinungsact zu denken, daher bei *τοῖς δώδεκα* nicht eine Zusammenfassung von Joh 20<sup>19</sup>f. u. 26<sup>f</sup>. (v. Hengel u. m.), wozu man sogar noch Joh 21 zugezogen hat, zu denken ist. Dass P. beabsichtigt, die von ihm ermittelten Erscheinungen chronologisch aneinanderzureihen, folgt aus den geschichtlich fortführenden Worten (*ἐπειτα ᾧφθῃ*) und deren Verhältniss zu *ἔσχατον*

\*) und zwar am dritten Tage, worauf *κατὰ τ. γραφ.* mit zu beziehen ist. Vgl. Joh 2<sup>22</sup>. Mt 12<sup>40</sup>. Lk 24<sup>46</sup>. Eine offene Frage bleibt es, ob die atl. Begründung noch weitere Stellen herangezogen hat (Hos 6<sup>2</sup>. II Kön 20<sup>5</sup>f. Jes 38<sup>5</sup>f.), und wie das Verhältniss der *ἀνάληψις* zur *ἐγερσις* zu bestimmen ist. Vgl. zu V. 8 u. die Vermuthungen Krenkels (Beiträge S. 325f.).

πάντων V. 8. Vgl. auch V. 23. 24. 46. Deshalb ist das dreifache ὡφθῆ auch nicht in der Absicht gesetzt, die erwähnten Erscheinungen Christi auf nur drei verschiedenzeitige zurückzuführen (Holsten).

156. Veränderung des Satzbaues. Nach Meyer gehört das Folgende noch zum Inhalte des παρέδωκα und παρέλαβον bis zu ἀποστ. πᾶσιν. Der Uebergang von der abhängigen zur selbständigen Structur (der ja auch bei Griechen häufig ist), entspreche der concreten Lebendigkeit der Darstellung. Aber ist es wahrscheinlich, dass P. die folgenden Einzelheiten noch einmal aufgezählt haben würde, wenn er sie als bekannt hätte voraussetzen können? Die Veränderung des Satzbaues weist vielmehr darauf, dass P. diese und die folgenden Erscheinungen in Korinth nicht mit vorgetragen habe, sie vielmehr jetzt den Lesern neu mittheile (Hofmann). Die folgenden zwei Erscheinungen sind im NT sonst nicht erwähnt, wohl auch die dritte nicht. — ἐπάνω adverbial, nicht präpositionell. Mk 14<sup>5</sup>. Vgl. ὑπέρ, Lobeck ad Phryn. 410. Irrig τινές b. Chrys.: oben, über ihren Häuptern. — πεντακοσ.) Mithin war die Zahl der Gläubigen überhaupt schon weit grösser als Act 1<sup>15</sup> versammelt waren. Ueber die Localität der Erscheinung ist hier ebensowenig wie bei den anderen Anführungen etwas gesagt. Meyer nimmt an, dass sie in Jerusalem erfolgte und zwar vor Act 1<sup>15</sup>. Die später versammelten 120 können als der Gemeindestamm Jerusalems selbst im Unterschiede von sonstigen Anhängern Jesu angesehen werden. Doch kann der Herr den 500 Brüdern auch in Galiläa in einer Versammlung so vieler seiner dortigen Bekenner erschienen sein (Schleierm., Ewald). Mt 28<sup>16 f.</sup> hat mit u. St. nichts zu thun, sondern geht nur auf die Eilf. — ἐφάπαξ) nicht: *ein für alle Mal* (Bretschn., vgl. Rom 6<sup>10</sup>. Hbr 7<sup>27</sup>. 9<sup>12</sup>. 10<sup>10</sup>), sondern: *auf einmal, simul*. Ersteres müsste vom Contexte gegeben sein, der aber durch die grosse Zahl letzteres an die Hand giebt. In dem simul (Vulg.) liegt die absonderliche Wichtigkeit dieser Erscheinung, ἀνυποπίτος δὲ τῶν τοσούτων ἡ μαρτυρία, Theodoret. Meyer bemerkt: Das ἐφάπαξ und die Menge der Schauenden schliesst um so entschiedener den Gedanken an ein visionäres oder ekstatisches Schauen aus, obwohl man alle Erscheinungen des Auferstandenen auf ein solches zurückgeführt hat (s. bes. Holsten Zum Ev. des Paul. u. Petr. 65 f. 115 f.). Doch dies schlägt nicht durch. Beispiele für übereinstimmende visionäre Eindrücke einer Menge sind zahlreich (Schmiedel <sup>2</sup> 188 f.). Nur dies lässt sich feststellen: diese Erscheinungen sind von denen, die sie hatten, als tatsächliche objective Vorgänge und als Bestätigungen des Auferstehungsglaubens angesehen worden. Und dabei hat es sein

Bewenden. Der Glaube der Jünger an den Auferstandenen stellt an jeden Christen immer von neuem die Frage: Vermagst du an die Auferstehung Christi zu glauben wie die Jünger? Die historische Kritik kann hier nichts entscheiden. — οἱ πλείους) die Mehrzahl, 105. — μένουσιν) *superstites sunt*. Vgl. z. Joh. 21<sup>22</sup>. Phl 1<sup>25</sup>. Ἐχω μάστιγας ἐν ζωῆτις, Chrys. Uebrigens verräth die bestimmte Aussage οἱ πλείους μένουσιν, wie angelegentlich sich die apostolische Kirche um die noch lebenden Zeugen für die Auferstehung Jesu bekümmerte und sie kannte. — ἐκοιμήθησαν) 7<sup>39</sup>. 11<sup>30</sup>. Zum Euphemismus vgl. Kallim. Epigr. 11: τᾷδε Σάων — ἱερὸν ὕπνον κοιμᾶται, θνάσκειν μὴ λέγε τοὺς ἀγαθοὺς. Jacobs ad delect. epigr. 8, 21. An einen Seelenschlaf denkt P. nicht; denn der Tod ist ihm nicht bloss eine Auflösung des Körpers. Von Christi Tod braucht er übrigens κοιμᾶσθαι nie.

157. Ἰακώβῳ) Die Nichthinzufigung jedes unterscheidenden Zusatzes macht es mehr als wahrscheinlich, dass der damalige Jakobus κατ' ἐξοχὴν, Jak. der Gerechte, nicht einer der Zwölf, sondern der Bruder des Herrn (95) gemeint sei. Der Bericht des Evang. sec. Hebr. (Hieron. De vir. ill. 2) beweist, dass diese Vision der urchristlichen Ueberlieferung bekannt war. Es ist ein Gegenstück zu Joh 20<sup>24</sup>f. (vgl. auch Grot.) — τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν) Meyer hält dafür, dass ἀπόστολοι, weil den Jakobus mit in sich fassend, hier im weitern Sinne stehen müsse als τοῖς δώδεκα, aber diese mit begreifend. Dies ist durch den Sprachgebrauch des P. nicht ausgeschlossen (zu 49); aber Jakobus ist hier den τ. ἀποστόλ. π. nicht untergeordnet, sondern beigeordnet (vgl. auch Gal 1<sup>19</sup>). Versteht man hier nur die Zwölf, so erklärt sich der Wechsel des Ausdrucks unter der Annahme, dass vorher die technische Bezeichnung gewählt wurde, jetzt τ. ἀπ. πᾶσι gesagt wird, weil P. eine Erscheinung Christi im Sinne hatte, bei der die persönliche Gegenwart aller Apostel markirt werden sollte. S. a. Holsten. Sodann kommt in Betracht, dass von V. 6 an Nachträge zur früheren Missionsverkündigung gebracht werden, woher auch die von Valck. gebilligte Conj. πάλιν für πᾶσιν überflüssig ist. Godet denkt bei der letzten Erscheinung an Act 14.6. Hält man Meyer's Erklärung aufrecht, so ist die stricte Abgrenzung der Urapostel durch οἱ δώδεκα bemerkenswerth.

158. Berufungsvision des Paulus. Vgl. 91. — Zum ad-verbialen ἔσχατον vgl. Plat. Gorg. 473 C. Soph. O. C. 1547. Mk 12<sup>22</sup> (Lachm.). Es schliesst die Reihe leibhaftiger Erscheinungen ab und scheidet damit diese von bloss visionären (Act 18<sup>9</sup>) oder sonst apokalyptischen Erfahrungen (II 12<sup>2</sup>). —

πάντων) ist nicht, wie gewöhnlich, von allen überhaupt zu verstehen, denen Christus nach seiner Auferstehung erschien, sondern von allen Aposteln, wie schon aus dem vorherigen τοῖς ἀποστ. πᾶσι am natürlichsten, gewiss aber durch das articulirte τῷ ἐκτρώμ. erhellt, welches laut V. 9 κατ' ἐξοχήν die apostolische Fehlgeburt bezeichnet. — Das Gefühl des hohen Glückes, der Erscheinung des Auferstandenen gewürdigt zu sein, regt beim Apostel seine tiefe Demuth auf, welche immer von dem schmerzlichen Bewusstsein, einst die Gemeinde verfolgt zu haben, genährt wurde; er spricht daher das starke Gefühl seiner Unwürdigkeit und zugleich die Thatsache seiner auffallenden und ausserordentlichen Berufung zum Apostel aus, indem er sagt, er sei gleichsam (ὥςπερ εἰ mildert die Härte des Vergleichs: *quasi*, nur hier im NT, oft bei Classikern) τὸ ἐκτρώμα, *der unzeitige Foetus, die Fehlgeburt unter den Aposteln*. Der Vergleichungspunkt liegt in der Unreife und in dem Gewaltamen der Bekehrung im Unterschiede von der Berufung der Zwölf. Vgl. auch Act 121. Zum Ausdruck Arist. Gener. an. 4, 5. LXX. Num 1212. Hiob 316. Koh 63. Aq. Ps. 57, 9. Weitere Belege b. Wetstein, Fritzsche Diss. I 60 f., und über die Gräcität des Wortes (für das die älteren Attiker ἀμβλωμα haben) Lobeck ad Phryn. 208. So auch Holsten, Godet. Vgl. Calvin: Se comparat abortivo — — subitae suae conversionis respectu. Spätling, im Alter Nachgeborener (τινές bei Theophyl.) heisst ἐκτρώμα nicht, aber die Vorstellung des Spätgeborenen, d. i. spät zum Apostel Gewordenen, liegt in ἔσχατον πάντων, nicht in ἐκτρώμα \*). — καὶ μοί) am Ende, mit dem ungesuchten Gepräge der Demuth nach den vorangeschickten Ausdrücken der Selbsterniedrigung. — Beachte noch, dass P. die ihm gewordene Erscheinung des Auferstandenen mit den übrigen in eine Reihe setzt, ohne die zwischenliegende Himmelfahrt zu erwähnen. Die letztere gilt ihm daher, zumal er sie nie erwähnt, sicher nicht als der eclatante epochemachende Hergang, als der sie in der Erzählung der Apostelgeschichte 40 Tage nach der Auferstehung erscheint. S. Lk 2451.

15a. Rechtfertigung des Ausdrucks ὥςπερ εἰ τῷ ἐκτρώ-

\*) Andere unbegründete Deutungen: Baron., Estius, Corn. a Lap. u. m., Paulus bezeichne sich als Supernumerarius. Wetst.: Pseud-apostoli videntur Paulo staturam exiguum objecisse, II 1016. Bengel (Meyer, Edwards): Ut abortus non est dignus humano nomine, sic apostolus negat se dignum apostoli appellatione. Zu eng Hofmann: P. wolle sagen, bei ihm sei es noch nicht, wie bei den andern, zu einer Ausgestaltung Christi (Gal 419) gekommen, als er bekehrt wurde. Aber ὥσπ. τ. ἐκτρ. bezeichnet nicht, was P. war, als ihm Christus erschien, sondern was er durch diese Erscheinung geworden ist.

ματι. V. 9 u. 10 ist nicht eine grammatische, wohl aber eine logische Parenthese. — ἐγώ) hat Nachdruck: *ich eben*, kein anderer. Vgl. zu diesem Bekenntniss Eph 38. ITim 1<sup>15</sup>. — ὅς οὐκ εἰμί etc.) argumentativ: *quippe qui* etc. Xen. Mem. 2, 7, 13. Matthiae 1067. Anm. 1. — ἱκανός) *hinreichend geeignet* II 35. Es ist als Ausdruck sittlicher Werthe synonym mit ἄξιος. Vgl. Mt 3<sup>11</sup> mit Joh 1<sup>27</sup>. Edwards. — καλεῖσθαι) *den Apostelnamen zu führen*.

15<sup>10</sup>. Die andere, auf Gott gerichtete Seite dieser Demuth: *Doch hat die Gnade Gottes mich zu dem gemacht, was ich bin*. Vgl. Gal 1<sup>15</sup>. — χάριτι) hat den Hauptnachdruck, daher dann wieder ἡ χάρις αὐτοῦ. — ὃ εἰμι) Darin liegt der ganze Inbegriff seines jetzigen, von seiner vorchristlichen Verfassung so verschiedenen Seins und Wesens. — ἡ εἰς ἐμέ) IPt 1<sup>10</sup> *gegen mich*. — οὐ κενή) *nicht erfolglos*. Vgl. V. 58. Phl 2<sup>16</sup>. ITh 3<sup>5</sup>. — ἐγεν.) *ist thatsächlich geworden*, was nachdrucksvoller ist als *ist gewesen*. — ἀλλά) führt den grossen, eben in der Tiefe seiner Demuth den Gegnern seiner apostolischen Stellung gegenüber von P. hochgewürdigten Gegensatz zu οὐ κενή ἐγεν. ein, und logisch richtig, da περισσότερον — ἐκοπίασα Erfolg der Gnade ist. — περὶ σο.) Accus. Neutr. Es ist das Plus des Erfolgs. Zu ἐκοπ., von der apostolischen Arbeit, vgl. Phl 2<sup>16</sup>. Gal 4<sup>11</sup> al. — αὐτῶν πάντων) *als sie alle*, was entweder heissen kann: als jeder von ihnen, oder aber: als sie alle zusammengenommen. Da letzteres dem τοῖς ἀποστ. πᾶσιν V. 7 entspricht und zu der Absicht, die erfolgreiche Wirksamkeit der göttlichen Gnade herauszustellen, am besten passt, auch, so weit wir die Geschichte kennen, mit dieser stimmt, so ist es (so auch Edwards, Godet) gegen die gewöhnliche erstere Auffassung vorzuziehen. — οὐκ ἐγὼ δέ, ἀλλ' etc.) Berichtigung zu dem Subjecte von ἐκοπίασα, *nicht ich jedoch, sondern*. Treffend Chrys.: τῇ συνήθει κεχηρμένος ταπεινοφροσύνη καὶ τοῦτο (dass er mehr gearbeitet) ταχέως παρέδραμε, καὶ τὸ πᾶν ἀνέθηκε τῷ θεῷ. P. ist sich bewusst, das Verhältniss der göttlichen Gnadenwirksamkeit zu seiner eigenen persönlichen Thätigkeit sei so, dass nicht dieser, sondern jener das eben Ausgesagte zukomme\*). — ἡ χάρις τ. θεοῦ σὺν ἐμοί) sc. ἐκοπίασε περὶ σο. αὐτ. πάντ. *Nicht ich habe mehr gearbeitet, sondern*

\*) Augustin De grat. et lib. arb. 3 sagt: „Non ego autem, i. e. non solus, sed gratia Dei mecum; ac per hoc nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo.“ Damit aber ist das Verhältniss der Gnade zur Individualität, wie es P. durch οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ausgedrückt hat, ganz vernachlässigt.



die Gnade Gottes mit mir hat es gethan, indem sie mich zum Träger ihrer Kraft erwählte. Vgl. Phl 2<sup>13</sup>. Mk 16<sup>20</sup>. Es handelt sich auch beim Wegfall des Artikels nicht um eine relative Aussage, dass sich nämlich P. den selbstthätigen Antheil an der Herbeiführung des Erfolgs nicht absprechen, sondern nur ein Ueberwiegen der göttlichen Gnade über die eigene Thätigkeit aussagen wolle (Meyer). P. bezeichnet vielmehr die starken Wurzeln seiner Kraft, die er, der an sich Kraftlose, in der Gnade Gottes erkennt. *ὅν ἐμοί* gehört daher, ob mit oder ohne Artikel, zu *χάρις* (Winer <sup>128</sup>. § 20, 2). Daher hat auch für den Fall der Weglassung Beza richtig bemerkt: „Paulum ita se ipsum facere gratiae administrum, ut illi omnia tribuat.“ An ein: „nicht allein, sondern auch“ ist nicht zu denken.

15<sup>11</sup>. *Ὅν* nimmt den durch V. 9. 10 unterbrochenen Gang der Rede wieder auf wie 8<sup>4</sup>, doch mit Rücksicht auf V. 9f. — *ἐκείνοι*) d. i. die übrigen Apostel. V. 7. 8. 9f. — *οὕτω*) so wie oben angegeben, dass nämlich Christus auferstanden sei. V. 1. 2. 4f. u. s. V. 12. — *καὶ οὕτως*) und auf diese Weise, in Folge dessen nämlich, dass auch die Auferstehung Jesu verkündigt wurde, seid ihr gläubig geworden (*ἐπιστ.* wie V. 2). — Beachte sowohl die nachdrückliche Betonung der Einheit des Glaubensgrundes (3<sup>11</sup>), als auch den apologetischen Blick apostolischen Selbstgefühls, den er mit *εἴτε οὖν ἐγώ, εἴτε ἐκείνοι* auf diejenigen fallen lässt, welche seine Apostelwürde und die volle Zuverlässigkeit seiner Verkündigung bezweifeln konnten.

Anmerkung I. Die Authentie von V. 3—11 ist von Straatmann (dagegen van Veen IKor 151—11 Leiden 1870. Clemen 51) und von Steck (Galbr. 180f.; dagegen Schmiedel 188f.) angefochten worden. Beide Bestreiter sehen darin ein Elaborat aus dem 2. Jahrhundert. Die Thatsache aber, dass die hier gesammelten Nachrichten ganz unabhängig von den Auferstehungsberichten der Evangelien dastehen, erklären sie nicht, trotzdem sie doch alles Thatsächliche zur Geschichte Jesu, was die „Pseudepigrapha der Paulinischen Schule“ beibringen, aus den Evg. herleiten wollen. Die Art, wie P. die Thatsachen, welche der Auferstehung folgten, aufführt, ist für seine Ausnutzung der evangelischen Ueberlieferung charakteristisch. Kreuzigung, Begräbniss und Auferstehung am dritten Tage werden ohne weitere Angabe der begleitenden Umstände durch Hinweis auf das AT als Heilsthatsachen bezeichnet. Die Erscheinungen des Auferstandenen werden ausschliesslich durch Hinweis auf die Gewährsmänner beglaubigt. Da P. sie nach ihrer zeitlichen Folge anführt, sind ihm nur diese als bedeutsam und entscheidend bekannt geworden. Dass

er aber alle von ihm nicht genannten ausschliessen wolle (Schmiedel), ist zuviel behauptet. Die chronologische Aufzählung verbindet keineswegs zu vollständiger Angabe aller Thatsachen, die etwa in den gleichen zeitlichen Rahmen fallen könnten. Vgl. Gal 118—21. Wenn P. aber die Frauen am Grabe übergeht, so ist das eben daraus zu verstehen, dass ihn allein das Interesse an unbeanstandbaren Zeugnissen, nicht das Interesse an vollständiger Mittheilung leitet. Den Petrus kannten die Korinther. Das Zeugniß der Frauen hatte allein für die, welche die Frauen kannten, Gewicht. Im Jüngerkreise von Jerusalem war dies Zeugniß controlirbar. — Wenn P. in seiner Vergegenwärtigung der Missionspredigt auch das Begräbniß Jesu erwähnt, so entspricht das der Erinnerung an die Nacht des Verraths 1123. Beides sind unwillkürliche Symptome der sich verfestigenden Ueberlieferung. Als solche fallen sie um so schwerer in's Gewicht, als des P. Nachrichten von den Erscheinungen des Auferstandenen „den Evangelien noch grossartiger widersprechen, als diese einander“ (Schmiedel). Das Gegentheil würde die Nachrichten verdächtigen. Es liegt in der Natur der Verhältnisse, dass die Erscheinungen Jesu nach der Auferstehung einen geheimnissvollen, intimen Charakter trugen und daher, was über sie verlautete, sehr verschieden erzählt wurde.

Anmerkung II. Aus V. 8—10 geht hervor, dass P. seine Bekehrung und seine Berufung zum Apostel als eine und dieselbe Thatsache betrachtet (vgl. Gal 115f.); ferner setzt er die ihm widerfahrene Christuserscheinung gleich mit den sonstigen Erscheinungen des Auferstandenen; endlich charakterisirt er sie als einen gewaltsamen, unvorbereitet ihn treffenden übernatürlichen Eingriff in sein Leben (*ἐκτρομα*). Zur Zeit wird es vielfach als selbstverständlich betrachtet, dass diese Erscheinung ebenso wie die anderen als inneres Erlebniss zu betrachten sei (vgl. zu V. 5). Den Erweis dafür hat namentlich Holsten zu erbringen sich bemüht, indem er von dem Glaubenssatz der modernen Weltanschauung ausgeht: „Für die Selbstgewissheit des modernen Bewusstseins ist ein Eingriff einer transcendenten Macht in das individuelle Geistesleben ein Widerspruch mit dem Wesen desselben.“ Vgl. Z. Evg. des P. u. Petr. 1868 1f. Dagegen Beyschlag StKr 1864 219 u. a. De principiis non est disputandum. Aber das lässt sich exegetisch erweisen, dass P. zwischen der Christuserscheinung, die seinem Leben eine neue Richtung gab, und zwischen visionären und ekstatischen Erlebnissen klar und nüchtern unterscheidet. Für sein Bewusstsein war jene etwas qualitativ verschiedenes und einziges. Heinrici I 480. II 485f.

1512—19\*). Consequenzen der Auferstehungs-

\*) Zur Textkritik: V. 14. *κενή καί* ist gegen *κενή δὲ καί* ent-

leugnung. Nachdem P. den nothwendigen Zusammenhang zwischen der (nicht bezweifelten) Auferstehung Christi und der Auferstehung der Todten, d. i. der im Glauben an Christus Verstorbenen festgestellt hat, handelt er von den Folgen der Leugnung dieses Zusammenhangs mit besonderer Rücksicht auf die Verkündiger des Evg. (V. 13—15) und auf die Gläubigen (V. 16—18). Die Voraussetzung für die Beweiskraft der Schlüsse ist die Ueberzeugung von der Verbundenheit und Wesensgleichheit Christi und der Gläubigen. — *Χριστός* hat im Vordersatze den Ton; daher die Stellung. — *πῶς*) Ausdruck des Befremdens: *wie ist es doch möglich, dass.* 14. 16. Rom 3. 6. 2. 8. 10. 14. Gal 2. 14. Die Behauptung, Erstehung Todter gebe es nicht, verneint per consequentiam auch die Auferstehung Christi. V. 13. — *τινές*) *quidam, quos nominare nolo.* S. Herm. ad Viger. 731. In den älteren Briefen nennt P. nur die mit ihm Verbundenen mit Namen. — *ἐν ὑμῖν*) *in euerer Gemeinde*, ohne gegensätzlichen Accent gegen Nichtchristen (Krauss). — *ἀνάστασις νεκρῶν*) dieser Terminus war wohl in der Gemeinde üblich. Dass *νεκρῶν* nicht auf die Todten überhaupt, sondern auf die gläubig Verstorbenen geht, folgt daraus, dass 1) in dieser Abhandlung nur von der Auferstehung der Gläubigen gehandelt wird, 2) dass die Anerkennung des von dem Ap. constatirten Zusammenhangs zwischen der Auferstehung Christi und der Todtenauferstehung das sittliche Erleben Christi zur Voraussetzung hat (Rom 6. 5. 7). 3) dass *νεκροί* auch V. 29 und 52 sicher auf Gläubige sich bezieht. — *οὐκ ἔστιν*) *findet nicht statt, giebt es nicht.* Eph 6. 9. Mt 22. 23. Act 23. 8. Vgl. auch Plat. Phaed. 71 E: *εἴπερ ἔστι τὸ ἀναβιώσκεισθαι.* Aesch. Eum. 639: *ἅπαξ θανόντος οὕτως ἔστ' ἀνάστασις.*

15. 13. *Δέ*) Nicht weiterführend (Meyer), sondern im Gegensatz zum vorher angeführten Zweifel die ihn beseitigende Behauptung einführend, an die sich die deductio ad absurdum reiht. — *οὐδέ*) *auch nicht.* Meyer erinnert an die Schlussform: „Sublato genere tollitur et species“ (Grot.); Christus ist auch ein *νεκρός* geworden und zwar nach seiner menschlichen Wesenheit von den übrigen Menschen nicht verschieden. Vgl. ausser Baur, Holsten schon Theodoret: *σῶμα γὰρ καὶ ὁ δεσπότης εἶχε Χριστός.* Die Auferstehung betreffe, wie auch

---

scheidend bezeugt. — V. 15 *εἴπερ* — *ἐγείρονται*) die Worte fehlen in DE Pesch. Iren. Tert. al. Sie konnten in Folge eines Augenfehlers leicht fortfallen. — V. 19. *ἐν Χριστῷ* steht vor *ἡλιπιότες* bei NABD\*EFG Minusk. Vulg. It. Goth. u. m. Vätern.

der Tod, nur die menschliche Existenzform. Das *σῶμα* Christi (11<sup>24</sup>. Rom 7<sup>4</sup>), das *σῶμα τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* (Kol 1<sup>22</sup> vgl. Eph 2<sup>15</sup>) wurde getödtet und stand wieder auf, was unmöglich gewesen wäre, wenn überhaupt *ἀνάστασις νεκρῶν* (leibliche Wiederbelebung leiblich Gestorbener) ein Unding wäre. Es ist jedoch anzuerkennen, dass es mit der Auferweckung des Herrn sich anders verhält, wie mit der Todtenauferstehung überhaupt. Sie ist eine grundlegende Heilsthat Gottes, an der die Gläubigen nicht kraft magischer Uebertragung oder physischen Zusammenhanges theilhaben, sondern insofern sie mit Christus begraben sind in den Tod. Deshalb liegt hier überhaupt kein Schluss vor, sondern der heilsgeschichtliche Zusammenhang zweier Thatsachen nach ihrer gegenseitigen Bedingtheit wird behauptet. Vgl. auch Godet. Demnach ist auch Calvins Fassung (Chrys., Theophyl.) abzulehnen, der des Ap. Meinung folgendermassen ausdrückt: „Quia enim non nisi nostra causa resurgere debuit, nulla ejus resurrectio foret, si nobis nihil prodesset“. Denn hiernach würde aus dem *ἀνάστασις νεκρ. οὐκ ἔστιν* nicht folgen, dass Christus nicht auferstanden sei, sondern nur, dass seine Auferstehung ihren Zweck nicht erfülle. Ohne ersichtlichen Grund leugnet man übrigens, dass der Gedanke, Christus sei *ἀπαρχή* der Auferstehung (V. 20), hier bereits dem Ap. vorschwebe (Chrys., Theophyl., de Wette u. a.), da derselbe doch die Wahrheit ausspricht, auf welcher das in Form eines hypothetischen Satzes ausgesprochene Axiom V. 13 ruht. Denn hätte P. nur sagen wollen: Christi Auferstehung erkennt ihr an, also ist auch die Auferstehung anderer nichts Undenkbare (Schmiedel), so brächte er einen fremdartigen Gedanken in eine Beweisführung, die auch in ihrem Fortgange (V. 35f.) nur von der Auferstehung der Gläubigen handelt.

15<sup>14</sup>. *Ἄε*) weiterführend. Ohne die Auferstehung Jesu, was sind wir mit unserer Predigt, was ihr mit eurem Glauben! Bei ersterem verweilt V. 15, auf letzteres kommt V. 16f. zu reden. — *ἄρα*) *mithin, also* (rebus ita comparatis). — *κενόν* und *κενή* mit Nachdruck am Anfange. — *οὐκ ἐγγήγ.*) also im Grabe geblieben ist. — *κενόν*) also ohne Realität (Eph 5<sup>6</sup>. Kol 2<sup>9</sup>), insofern nämlich die Erlösung in Christo und ihre Vollendung durch die messianische *σωτηρία* der Inhalt der Predigt, diese Erlösung aber nicht geschehen und das messianische Heil ein Unding ist, wenn Christus nicht auferstanden ist. V. 17. Rom 14. 4<sup>25</sup>. 8<sup>34</sup>. — *καί*) *auch*. Wenn von Christo gilt, dass er nicht erstanden ist, so gilt auch von unserer Predigt, dass sie leer ist. — *ἡ πίστις ὑμῶν*) *euer*

*Glaube an Jesum als den Messias* \*), V. 11. Christus wäre ja der Erlöser und Versöhner nicht, als welcher er doch der Inhalt eures Glaubens ist. Simonid. b. Plat. Prot. 345 C: *κε-  
ρεῖν* — *ἐλπίδα*. Soph. Ant. 749: *κενὰς γνώμας*. Eur.  
Iph. A. 987. Hel 36.

15 15. Nach V. 14 setzen Lachm., Westcott-Hort ein Komma, und zwar mit Recht (gegen Meyer); denn Schlag auf Schlag, in lebhafter Vergegenwärtigung spricht der Ap. die Folgerungen aus. Das Gewicht des Gedankens liegt in dem gotteslästerlichen *ψευδομαρτυροῦν τοῦ θεοῦ*. *τ. θεοῦ* ist dem Folgenden gemäss Genet. objecti (nicht subjecti, *falsche Zeugen, die Gott hat*, vgl. Osiand. u. m.), also *Leute, welche Falsches gegen Gott gezeugt haben*. — *κατὰ τοῦ θεοῦ*) nicht mit de Wette u. m. *in Ansehung Gottes, von Gott* (Lobeck ad Phryn. 272); denn der Zusammenhang verlangt die möglichst gottwidrige Beziehung und daher den Sinn: *wider, adversus* (Vulg.), Mt 26 59. 62. 27 13. Mk 14 56. 60. 15 4 al. Xen. Apol. 13: *οὐ ψεύδομαι κατὰ τοῦ θεοῦ*. Plat. Gorg. 472 B. Jede bewusst oder unbewusst falsche Zeugnissabgabe, dass Gott etwas gethan habe, ist Zeugniss wider Gott, weil Missbrauch seines Namens und Verletzung seiner Heiligkeit. Dass P. nicht an ein wesentlich falsches Zeugniss denkt, folgt aus *ἐνδισκόμεθα*: indem ihr Verfahren als Zeugen beurtheilt wird, ergiebt sich dasselbe als *ψεύδος*. Sie selbst können in gutem Glauben dafür eingetreten sein. — *ὃν οὐκ ἤγειρεν, εἶπερ ἄρα* etc.) *welchen er nicht erweckt hat, wenn wirklich also* (wie behauptet wird) *Todte nicht erweckt werden*. Ueber *εἰ ἄρα* und *εἶπερ ἄρα* Klotz ad Devar. 178. 528. Beachte hier 1) die Gleichheit der Kategorie, in welche P. die Auferstehung Christi und die leibliche Todtenerstehung setzt; 2) die Heiligkeit des apost. Zeugnisses für erstere; 3) den schwärmerischen Selbstbetrug, dem er verfallen wäre, wenn die Erscheinungen des Auferstandenen Hallucinationen gewesen wären, so dass die ganze Umwandlung des Saul zum Paulus, ja sein ganzes Evangel. auf diesem Selbstbetruge ruhen würde, und dieser Selbstbetrug auf einer Geistesschwäche, welche mit seiner sonst bekannten Stärke und Schärfe des Verstandes unvereinbar ist.

15 16. Da eine „feierliche Wiederholung“ kein Beweis ist, wird man das Folgende nicht für „den Beweis des *ὃν οὐκ ἤγειρεν, εἶπερ*“ — halten dürfen (Meyer), sondern für die Einführung eines neuen Gesichtspunktes, unter dem dieselbe

\*) Die Lesart *ἡμῶν* (bei Westcott-Hort in Klammern) hat nur die Beglaubigung von BD\* Minusk. u. einigen Vers. u. Vätern; sie ist mechanische Wiederholung des vorherigen *ἡμῶν*.



Wahrheit betrachtet wird: was folgt aus der Leugnung für die Gläubigen in Sonderheit?

15<sup>17. 18</sup> schliesst sich an V. 16, wie V. 14f. an V. 13. — *ματαιά* eitel, vergeblich, mit Nachdruck voran, wie nachher *ἔτι*. Vgl. V. 14. Der Wortsinn kann mit *κενή* V. 14 gleich sein (I 3<sup>20</sup>. *μάταιος λόγος* Plat. Leg. 2<sup>654E</sup>. *μάταιος δοξοσογία* Plat. Soph. 2<sup>31B</sup>. *μάταιος εἰρή* Eur. Iph. T. 6<sup>28</sup> u. dergl. Jes 59<sup>4</sup>. Sir 31<sup>5</sup>. Act 14<sup>15</sup>). Aber das Folgende zeigt, dass hier zugleich die Erfolglosigkeit, die Verfehlung des Ziels bezeichnet wird (Tit 3<sup>9</sup>. Plat. Tim. 4<sup>0D</sup>. Polyb. VI 25, 6. IV Mkk 6<sup>10</sup>). Diese wird nämlich durch *ἔτι ἕστε ἐν τ. ἁμ. ὑμ.* nach ihrem furchtbaren Ernst charakterisirt: *so seid ihr noch in euren Sünden*, also nicht *σωζόμενοι* (1<sup>18</sup>). Denn wenn Christus nicht auferstanden ist, so ist auch die Versöhnung mit Gott nicht geschehen; ohne seine Auferweckung wäre sein Tod nicht Erlösungstod. Rom 4<sup>25</sup>. Zum Ausdrucke vgl. III Esr 8<sup>76</sup>, auch Joh 8<sup>21. 24. 941</sup>. — *ἄρα καὶ οἱ κοιμηθ.* etc.) eine neue Folge von *εἰ δὲ Χ. οὐκ ἐγγ.*, aber durch *ἄρα* aus dem unmittelbar vorhergehenden *ἔτι ἕστε ἐν ταῖς ἁμαρτ. ὑμ.* weitergeschlossen: *so sind mithin* (da auch sie keine Sühnung erlangt haben können) *auch die Entschlafenen* u. s. w. — *οἱ κοιμηθ.*) beachte den Aor: *die entschlafenen*, womit das zu verschiedenen Zeiten erfolgte Sterben der einzelnen ausgedrückt wird. Anders V. 20. Vgl. I Th 4<sup>14f.</sup> — *ἐν Χριστῷ*) denn sie starben so, dass sie während ihres Sterbens nicht ausser Christo, sondern durch den Glauben an ihn in seiner Lebensgemeinschaft waren. Vgl. I Th 4<sup>16</sup>. Apk 14<sup>13</sup>. Es ist weder mit Grot. (vgl. schon Chrys. und Theodoret) bloss an die Märtyrer (*ἐν* = *propter*), noch mit Calov. in dogmatischer Erweiterung des historischen Sinnes auch an die Gläubigen des AT zu denken, sondern an die gestorbenen Christen. Zum Wegfall des Artikels vor der näheren Bestimmung vgl. I Tim 6<sup>17</sup>. Thuk 2<sup>62</sup>. Edwards — *ἀπώλοντο*) *sie sind zu Grunde gegangen, sind vernichtet worden*. Meyer lehnt diese Fassung ab mit der Bemerkung, aus *ἔτι ἕστε ἐν τ. ἁμ. ὑμ.* folge in Betreff der Gestorbenen die *ἀπώλεια* im Hades (Lk 16<sup>23</sup>). Aber weshalb nicht die Vernichtung? Ist nicht auch sie im Gegensatz zur *δόξα*, die den Christen wirklich erwartet, ein schrecklicher Lebensverlust? Zugleich ist hinsichtlich des *ἀπόλλυσθαι* zu bemerken, dass Meyer's Erklärung von einem Strafzustand im Hades sich nicht auf Paulinische Aussprüche gründet, sondern auf ein evangelisches Bildwort, dem es allerdings an sonstigen Parallelen fehlt.

15<sup>19</sup>. Abschluss der Gedankenreihe. Trauriges Loos der Christen, wenn es mit diesem *οἱ κοιμηθέντες ἐν Χ. ἀπώλοντο*

seine Richtigkeit hat. Wenn wir weiter nichts als solche sind, die in diesem Leben auf Christus ihre Hoffnung haben, so sind wir elender u. s. w. Meyer nimmt die Aussage in unmittelbarem Gegensatz zu κοιμηθέντες, daher falle in ἐν τ. ζωῇ ταύτῃ der Hauptaccent auf τῇ ζωῇ, als Gegentheil von κοιμηθέντες (I 322. Rom 8<sup>38</sup>. Phl 1<sup>20</sup>), nicht auf ταύτῃ, und der Sinn sei: „wenn die Hoffnung der künftigen Herrlichkeit (dieses Object der christlichen Hoffnung verstehe sich von selbst, 13<sup>13</sup>. Rom 5<sup>2</sup>), die der Christ in seinem zeitlichen Leben auf Christus setzt, mit diesem Leben zu nichte geht, indem ihn der Tod in den Zustand der ἀπώλεια versetzt, so sind wir Christen elender u. s. w.“ Doch entspricht dieser Gedanke der Tragweite des Ausspruchs, der selbständig an das frühere tritt und durch keine Partikel ihm untergeordnet ist, nicht. Nicht die Rücksicht auf Leben und Tod, sondern die Rücksicht auf den ganzen Lebensertrag macht den Christen zum Erbarmungswürdigsten unter der Voraussetzung, dass Todte nicht auferstehen. „Darin liegt das furchtbare, dass der Christ erkennen muss, die sein ganzes Leben bestimmende Hoffnung sei eine falsche Hoffnung und der Glaube an den Sieg über Sünde und Tod sei eine Einbildung.“ Vgl. auch Holsten. — Μόνον gehört zu dem ganzen ἐν τ. ζ. τ. ἐν Χ. ἡλπικότες ἐσμέν, so dass das Adverb. mit Nachdruck nachgesetzt ist (Kühner ad Xen. Anab. 2, 5, 14. 2, 6, 1), nicht bloss zu ἐν Χριστῷ (Rückert) oder zu ἐν τ. ζ. ταύτῃ, wenn wir solche sind, die nur für dieses Leben (Tert.: in ista tantum vita. Vulg., Chrys.) ihre Hoffnung auf Christum gesetzt haben (Billr., Edwards). Solche Trajection von μόνον wäre höchst gewaltsam. Das Perf. ἡλπικότες zeigt den während dieses Lebens dauernden Fortbestand der gefassten Hoffnung an. II 1<sup>10</sup>. I Tim 4<sup>10</sup> al. Bernhardt 378. Vgl. das häufige ἐόλπα bei Homer. Dass das Hoffen mit dem gegenwärtigen Leben ein Ende habe, liegt nicht im Perfect (Hofm.), sondern in der ganzen Aussage εἰ bis μόνον. Das Partic. aber mit ἐσμέν steht nicht für das Temp. finit., sondern das Prädicat wird absonderlich herausgestellt (Kühner<sup>2</sup> II § 353, 4 Anm. 3), so dass nicht gesagt wird, was wir thun, sondern was wir sind (Hoffer). Zu ἐν Χριστῷ vgl. Eph 1<sup>12</sup>. I Tim 6<sup>17</sup>; die Hoffnung ist in Christo reposita, beruht in Christo; eine andere Hoffnung kennt der Christ nicht. Vgl. πιστεύειν ἐν Gal 3<sup>26</sup>. — ἐλεεινότεροι πάντ.) bemitleidenswerther als alle Menschen, die nämlich ausser uns Christen noch da sind. Vgl. d. Stellen b. Wtst. Ueber die auch bei Plato (gegen Ast) u. a. gangbare Form ἐλεεινός statt ἐλείνός s. Lobeck ad Phryn. 87.

15<sup>20—28</sup> \*). Prophetische Darlegung der Folgen der Auferstehung Christi bis zur Vollendung. Der Abschnitt ist keine Episode, er enthält vielmehr die nothwendige Ergänzung der vorhergehenden Betrachtung, indem er die positive Kraft des Glaubens an die Auferstehung durch Nachweis ihrer Bedeutung im Zusammenhange des Heilsrathschlusses Gottes aufweist. — Ueber den Charakter des Abschnittes s. Heinrici I 491f. Zum ganzen vgl. W. Grimm ZWTh. 1873 350f. Zu den Experimenten der Quellscheider vgl. Baljon. Clemen 52. — *νυνὶ δέ* jam vero, so aber, wie sich die Sache wirklich verhält. 13<sup>12</sup>. 14<sup>6</sup> al. — ἀπαρχή τῶν νεκρῶν.) als Erstling der Entschlafenen, prädicative Näherbestimmung zu Χριστός, insofern er aus den Todten erweckt ist. Vgl. zu ἀπαρχή von Personen 16<sup>15</sup>. Rom 16<sup>5</sup>. Jak 1<sup>18</sup>. Plut. Thes. 16. Der Sinn ist: „Christus ist erweckt, so dass er dadurch mit der Auferstehung der Entschlafenen überhaupt den heiligen Anfang gemacht hat“ (V. 23. Kol 1<sup>18</sup>. Apk 1<sup>5</sup>. Clem. Kor. I, 24). Ob P. bei ἀπαρχή gerade an eine bestimmte Erstlingsgabe als concrete Folie seiner Vorstellung gedacht habe (Rom 11<sup>16</sup>), etwa an die Garben des Passafestes Lev 23<sup>10</sup> (Beng. u. a.), muss, da er nichts Näheres andeutet, auf sich beruhen. Der Genet. ist partitiv. Rom 8<sup>23</sup>. — Dass bei τῶν νεκρῶν an die Gläubigen zu denken sei, ist sowohl aus diesem Worte selbst, das im NT immer nur vom Tode der Heiligen gebraucht wird, als auch aus der durch ἀπαρχή bezeichneten Gemeinschaft mit Christo zu entnehmen. Und zwar ist die Gesammtheit der verstorbenen Gläubigen gedacht, mit Einschluss also auch derer, welche bis zur Parusie noch entschlafen werden und dann auch zu den νεκροῖς (den Schlafenden) gehören; s. V. 23. Dies schliesst nicht aus, dass

\*) Zur Textkritik: V. 20. Nach νεκρῶν. hat lect. rec. gegen entscheid. Zeugen die Ergänzung ἐγένετο — V. 21. Der Artikel ὁ vor θάνατος fehlt bei SABD\*K Or. Dial. c. Marc. Cyr. Dam. al., für ihn zeugen DbcEGLP Orig. cat. Euseb. Did. al. Es scheint wahrscheinlicher, dass er wegen der Uebereinstimmung mit dem artikellosen ἀνάστασις in den orient. Hdschr. u. der Correctur von D fortgelassen ist. — V. 24. Statt der von Reiche vertheidigten Recepta παραδῶ haben BFG παραδίδω, und NADEF Minusk. Väter παραδίδω. Meyer hält den Aor. für eine durch ὅταν καταρχήσῃ den Abschreibern, die das verschiedene Verhältniss beider Sätze nicht fassten, sehr nahe gelegte Correctur. Aber sowohl das Schwanken der Zeugen zwischen παραδίδω u. παραδίδω (gleichfalls Conjunctivform, Buttm. 40), als auch die gute Beglaubigung von παραδίδω in der oriental. und occidental. Tradition (KL Minusk. It. Vulg. Orig. Euthal. Tert. Ambrst.: tradiderit) entscheidet für letzteres. — V. 25. ἂν vor θῆ fehlt bei überwiegendern Zeugen und ist aus d. LXX. Ps 110<sup>1</sup> eingekommen.

Christus der Todtenerwecker auch der Ungläubigen ist; aber ihre ἀπαρχή ist er nicht. Hier ist er also nicht in dieser Beziehung betrachtet, wie z. B. in der parabolischen Darstellung Mt 25<sup>31f.</sup> Dass übrigens die vor Christus und von Christus selbst Erweckten (wie Lazarus), auch die von Aposteln Erweckten das ἀπαρχὴ τῶν νεκρῶν nicht unwahr machen, erhellt daraus, dass keiner vorher zum Leben in Christo erweckt war; Henoch und Elias aber (Gen 5<sup>24.</sup> II Reg 2<sup>11</sup>) starben gar nicht. So bleibt Christus πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν Act 26<sup>23.</sup> Aber ἀπαρχή lässt von dem Anbruch der eschatologischen Heilsordnung, als bereits geschehen, schon auf die Gewissheit der künftigen Vollendung derselben blicken. „Christus der Auferstandene ist der Anfang der Endgeschichte“ (Luthardt).

15<sup>21.</sup> Begründung des charakteristischen ἀπαρχὴ τῶν νεκρῶν. Denn *sintemal* (da ja, 12<sup>1f.</sup> 14<sup>16.</sup> Phl 2<sup>26</sup>) durch einen Menschen der Tod vermittelt ist, so ist auch durch einen Menschen Todtenerstehung vermittelt. Zu ergänzen ist einfach ἐστι; der Schluss aber ist nicht (Calvin u. v.) e contrariis causis ad contrarios effectus, sondern, wie das zweimalige nachdrücklich an die Spitze gestellte δι' ἀνθρώπου zeigt: a causa mali effectus ad similem causam contrarii effectus. Das Uebel, das durch einen menschlichen Urheber entstanden ist, wird nach göttlicher Ordnung auch durch einen menschlichen Urheber gehoben. Wie diese verschiedenen Wirkungen jede durch einen Menschen vermittelt seien, setzt P. bei seinen Lesern als aus den Belehrungen, die er ihnen mündlich gegeben hat, bekannt voraus, erinnert sie aber daran durch V. 22. Hätte er bei dem zweiten ἀνθρώπος an den δεύτερος ἀνθρώπος ἐξ οὐρανοῦ (V. 47) als „präexistenten Himmelsmenschen“ gedacht (Holsten), und nicht, wie Rom 5<sup>15f.</sup> an den geschichtlichen Christus, so würde er in Räthseln sprechen und könnte nicht so einfach V. 22 auf die Auferstehung hinweisen. Ueberhaupt ist die Todtenauferweckung mit der Präexistenz Christi ebensowenig vom Ap. in Beziehung gebracht, wie das Versöhnungswerk. Vgl. auch Hbr 2<sup>17.</sup> — ὁ θάνατος) wie 5<sup>12.</sup> — ἀνάστασις νεκρῶν) Auferstehung Todter, abstract ausgedrückt, die Sache begrifflich und im allgemeinen bezeichnend wie V. 12.

15<sup>22f.</sup> Die folgenden Eröffnungen sind in einigen Punkten schwebend und mehrdeutig. Behält man nicht ihren Zweck im Auge, demgemäss es P. „einzig auf die Auferstehung der Christen ankommt“ (Schmiedel), so vermag die von der Phantasie beflügelte Auslegung, die vergisst, dass Aussagen der Hoffnung etwas Unbestimmtes behalten müssen, in den eschatologischen Glaubensgedanken des Apostels mannichfache „Au-

tinomien“ und mancherlei mythologisirende Hintergedanken zu entdecken. Hat P. nicht auch eine Auferstehung der Gottlosen gelehrt (62. 11<sup>32</sup>. Rom 2<sup>5f.</sup>)? Aber hier ist dieselbe nicht berührt. Hat er nicht ein Gericht auch über die Christen verkündet (II 5<sup>10</sup>. Rom 14<sup>10—12</sup>)? Aber hier ist nur von einem Beleben der mit Christus verbundenen die Rede. Ist die Verkündigung der Besiegung des Todes von einer Vernichtung aller Gott widerstrebenden Mächte zu verstehen? Oder fordert vielmehr die Logik, dass die in Christus Wiederbelebten den in Adam Verstorbenen entsprechen (V. 23), wo dann die Annahme einer ἀποκατάστασις πάντων sich nahe legt? Lassen sich chiliastische Hoffnungen (Apk 20<sup>1—6</sup>) nicht mit der Verkündigung eines Kampfs, der bis zur Uebergabe des Reichs an Gott (V. 28) dauert, vereinen? In diesem Falle müsste man noch weiter gehen und das καταργεῖσθαι der gottfeindlichen Mächte (V. 24. 25) unter die Kategorie der Wiederbelebung und Neubeseligung unterbringen. Schwièdel hat es sich angelegen sein lassen auf Grund dessen, was P. in diesem Abschnitte undeutlich oder überhaupt nicht sagt, auch die von ihm gegebenen Andeutungen als in sich widerspruchsvoll darzuthun und weitere Ausblicke zu eröffnen, die in den klaren Aussagen des Ap. keinen Anhalt haben. Im Gegensatz dazu ist die Absicht des P. bei dieser Eröffnung aus dem Zusammenhange der Stelle selbst zu ermitteln. — V. 22 giebt eine begründende Nähererklärung zu V. 21, so dass das erste δι' ἀνθρώπου durch ἐν τῷ Ἀδάμ, desgleichen θάνατος durch πάντες ἀποθνήσκουσιν u. s. w. in concreto bestimmt wird. — ἐν τῷ Ἀδάμ) In Adam ist es ursächlich begründet, dass alle sterben, insofern nämlich durch Adam's Sünde der Tod zu allen durchgedrungen ist, Rom 5<sup>12</sup>, wobei nur Christus selbst, der sich als der Sündlose in freiem Gehorsam gegen den Vater dem Tode unterwarf (Phl 2<sup>8</sup>. Rom 5<sup>19</sup>), eine selbstverständliche Ausnahme bildet. — ἐν τῷ Χ.) denn in Christo liegt Grund und Ursache, dass bei der endgeschichtlichen Vollendung seines Erlösungswerkes der durch Adam über alle gekommene Tod wieder aufgehoben wird und alle, die ἐν Χριστῷ sind, durch die Auferweckung der Todten lebendig gemacht werden. So wird also allerdings keiner lebendig werden ausser in Christo. Meyer fügt hinzu: aber dies wird alle treffen. Da nämlich πάντες nicht auf die Gesamtheit der Gläubigen zu beschränken, sondern ganz allgemein zu nehmen sei, so ergebe sich näher als Idee des Ap.: Christus ist, wenn er in seiner Herrlichkeit erscheint, nicht bloss für seine Gläubigen der Lebendigmacher, sondern seine neubelebende Wirksamkeit erstreckt sich auch auf die Un-



gläubigen, die zur Auferstehung der Verdammniss erweckt werden. So stimme P. mit Joh 5<sup>28f</sup>. Mt 10<sup>28</sup>, und so finde sein Act 24<sup>15</sup> berichteter Ausspruch hier seine Bestätigung. Auch de Wette, Godet und Schmiedel dringen darauf, dass πάντες ζωοπ. ganz allgemein zu nehmen sei. Die Gründe sind folgende: 1) An die Auferweckung aller zu denken, fordere ἕκαστος V. 23; denn sonst wären die πάντες sämtlich unter den mit ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ bezeichneten zu suchen, so dass οἱ τοῦ Χριστοῦ und die πάντες sich decken würden und von einem ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι in Bezug auf die πάντες gar keine Rede sein könnte. Aber diese Deutung der schwierigen Stelle ist eben fraglich. Sie wird vor allem der Thatsache nicht gerecht, dass ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων V. 20 auf Christus und die Seinen geht, diese Bestimmung aber entwickeln die folgenden Verse. 2) Das πάντες ζωοπ. dulde keine Einschränkung wegen des Gegensatzes zum ersten Gliede; sonst sei das ὥσπερ — οὕτως aufgehoben. Aber πάντες dient hier wie auch sonst nicht zum Ausdruck absoluter numerischer Vollständigkeit (s. 137. Rom 5<sup>15</sup>. 18. 19), sondern von den πάντες, die einerseits mit Christus, andererseits mit Adam verbunden sind und kraft dieser Verbindung Entgegengesetztes erfahren, ist die Rede. Daher ist mit Recht von Rückert, Ewald, Hofmann, Holsten, Edwards u. a. der Satz nur auf die Gläubigen bezogen worden und ζωοπ., das allerdings bisweilen ohne Prägnanz gebraucht wird (V. 36. Rom 4<sup>17</sup>. II Kön 5<sup>7</sup>. Nehem 9<sup>6</sup>. Theod. Jes 26<sup>14</sup>), auf das selige Leben zu beziehen. Die Deutung auf die Vorstellung der ἀποκατάστασις πάντων aber (de Wette, Grimm, Schmiedel) ist weder sonst im NT noch hier gesichert (Weizel StKr 1836 978. Kern Tüb. Ztschr. 1840 24). Die Entscheidung über den Umfang der πάντες steht bei ἐν Χριστῷ. Dass Christus aber nicht als kosmisches Princip, wie Kol 1<sup>18</sup> oder wie der Logos Philos, hier zu nehmen ist, dass ἐν ferner nicht instrumental zu fassen ist, folgt aus ἀπαρχὴ τ. κ. Noch weniger ist der Wortsinn dahin zu ändern, dass man ihn nur von der Bestimmung aller zur seligen Auferstehung fasst (Krauss 107), oder dass man die Bedingung hinzudenkt, die für die Theilnahme am Heil überhaupt besteht (Hofm.) — eine willkürliche Verwandlung des kategorisch Gesagten in eine hypothetische Aussage. Vielmehr vergegenwärtigt die Aussage den für die Gläubigen gewissen Thatbestand. — Schon Ambros. und Theodoret haben übrigens πάντες ζωοπ. nicht bloss von der seligen Auferstehung, sondern überhaupt von der leiblichen Wiederbelebung und ohne Beschränkung oder Bedingt-

heit des πάντες verstanden, doch steht Chrys. (vgl. Catene 294) für die entgegengesetzte Auffassung ein.

15<sup>23</sup>. Jeder aber in seiner eigenen Abtheilung sc. ζωοποιηθήσεται. — τάγμα) heisst nicht Reihenfolge, sondern ist ein militärisches Wort (Abtheilung des Heeres, Heerschaar, Xen. Mem. 3, 1, 11, vgl. Wetst. Gloss. Alberti 71: ἐκ σπείρας· ἐκ τάγματος, νομέρον. Schweigh. Lex. Polyb. 610 f.), das dann von der Zugehörigkeit zu einer unter gleichen Bedingungen stehenden Gruppe gebraucht wird. So Joseph. B. J. II 8, 2. 14 (Σαδδουκαῖοι δὲ τὸ δεύτερον τάγμα), Sext. Empir. Adv. Math. IX 54 S. 404, 23 Becker (Κριτίας . . . δοκεῖ ἐκ τοῦ τάγματος τῶν ἀθέων υπάχειν). Da des P. eschatologische Bilder auch sonst an militärische Eindrücke erinnern (V. 52. I Th 4<sup>16</sup>), so dürfte τάγμα hier die verschiedenen Abtheilungen der Auf-erstandenen als verschiedene Heerhaufen versinnlichen. Es liegt darin die Vorstellung des Nebeneinander und der festen Ordnung, wie sie für das letzte Gericht über die Gläubigen (II 5<sup>10</sup>) eine selbstverständliche Voraussetzung ist. Aber dadurch ist die Vorstellung des Nacheinander nicht ausgeschlossen. Es ist daher richtig, wenn Holsten mit Betonung von ἰδίῳ (das jedem eigentümliche, ihm zugewiesene τάγμα) und von ἕκαστος, ferner mit Hinweis auf das Folgende Christus sein besonderes τάγμα zuerkennt im Vollzuge der Auf-erweckung. Aus Clem. Kor. I, 37. 41 folgt nämlich, dass auch für die Stellung des Führers im Heere τάγμα gebraucht werden könne. So auch God., Edwards, der Theophyl. zu I 7<sup>20</sup> citirt: ἐν οἷῳ βίῳ καὶ ἐν οἷῳ τάγματι καὶ πολιτεύματι. — ἀπαρχὴ Χριστός) als Erstling Christus, nämlich vivificatus est. P. betrachtet die Auferstehung mit Einschluss Christi selbst als einen grossen zusammenhängenden Hergang, nur in zwei verschiedenen Acten erfolgend, so dass zwar bei weitem der grösste Theil der Zukunft angehört, aber zur Vollständigkeit des Ganzen nicht bloss, sondern zugleich zur sicheren Gewähr des Künftigen auch die ἀπαρχή nicht unerwähnt bleiben darf. Eine weitere Absicht ist nicht einzulegen; namentlich kann P. den Vorstellungen, als müsste mit dem Führer gleich das ganze τάγμα lebendig werden, oder warum doch die in Christo Entschlafenen im Tode bleiben und nicht sofort erstehen (Hofmann), entgegenzutreten nicht beabsichtigen. Denn kein Leser konnte die wirkliche Todten-erstehung vor der Parusie erwarten; das war das Postulat der Christen Hoffnung. — οἱ τοῦ Χριστοῦ) die Christen, Gal 5<sup>24</sup>. I Th 4<sup>16</sup>. — ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ) bei seiner Anknunft zur Errichtung des Messiasreichs. Mt 24<sup>3</sup>. I Th 2<sup>19</sup>. 3<sup>13</sup>. 4<sup>15</sup>. Jak 5<sup>7</sup> f. I Joh 2<sup>28</sup>. II Pt 3<sup>4</sup>. P. bezeichnet also die nach

Christo selbst (als der ἀπαρχή) auferstehenden τάγματα so: hernach werden die Bekenner Christi erweckt werden bei seiner Parusie. Gegen diesen durch den Zusammenhang geforderten Wortsinn ist es, οἱ τοῦ Χριστοῦ auf die wahren Christen (οἱ πιστοὶ καὶ οἱ ἐδοκιμηκότες, Chrys.) zu beschränken und damit dem Gerichte vorzugreifen, oder auch die Frommen des AT mit einzuschliessen (Theodoret). Nicht minder wortwidrig ist's, die Parusie hinwegzudeuten, wie v. Hengel thut: „qui sectatores Christi fuerunt, quum ille hac in terra erat“ (s. auch Schmiedel). Dies ist grammatisch unrichtig, da der Artikel wiederholt sein müsste\*), dem Ausdrucke nach unzutreffend, da ἡ παρουσία τοῦ Χ. im ganzen NT die solenne, technische Bezeichnung der letzten Zukunft Christi ist, und dem Sinne nach verfehlt, da nur ein unwesentlicher, zufälliger Zeitunterschied des Bekenntnisses als das Massgebende herauskäme (Mt 20<sup>16</sup>). — ἔπειτα ist einfach *hernach, darauf*, im Rückblicke auf die ἀπαρχή, nicht *zunächst folgend* (Hofmann). Der Zwischenraum ist die bis zur Parusie laufende Zeit.

15<sup>24</sup>. Εἴτα τὸ τέλος) sc. ἔσται. *Dann wird das Ende sein.* — Wovon? Je nachdem die Ausleger nur an die Auferstehung der Gläubigen oder auch der Ungläubigen denken, schwanken die Bestimmungen. An sich ist so viel sicher, dass τὸ τέλος ein von dem Vorhergehenden abzutrennendes und dasselbe zugleich abschliessendes Moment anreihet, ferner dass die Bedeutung des τέλος durch die beiden ihm untergeordneten Bestimmungen ὅταν u' s. w. sich begrenzen lassen muss\*\*). Diese aber gehen nicht mehr auf die Auferstehung,

\*) weil ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ nicht mit οἱ τοῦ Χ. zur Einheit des Begriffs zusammenschmilzt, wie z. B. τοῖς πλουσίοις ἐν τῷ νῦν αἰῶνι I Tim 6<sup>17</sup>, wo τοῖς πλουσ. durch den zeitlichen Zusatz eine wesentliche Modification des Begriffes erhält.

\*\*) Grimm im Lex. unter τέλος: Qui finis intelligendus sit, relinquitur lectori e contextis perspicere; ita τὸ τέλος est finis „dolorum Messiae“ Mt 24<sup>6</sup>. 14 etc. Wie hier τὸ τέλος zu nehmen ist, zeigt 18. II 1<sup>13</sup>; es bezeichnet die mit der Parusie eintretende Endvollendung. Wenn aber Grimm (ZwTh 1873 385f.) τὸ τέλος gleich οἱ μὴ ὄντες τοῦ Χριστοῦ, die auch eine fröhliche Auferstehung erfahren, setzt, so treffen diese Erklärung trotz ihres entgegengesetzten Gehalts die oben gegen Meyer gerichteten Einwürfe. Dies gilt auch von der Deutung Meyer's, τὸ τέλος sei der letzte Auferweckungsact, und Schmiedel's, der meint, τέλος sei das letzte τάγμα, das zugleich dem Weltende entspreche. „Die als τέλος erstehenden müssen wegen V. 26. 28 alle übrigen Menschen sein, nicht nur die Gottlosen, sondern auch die inzwischen Bekehrten“. Die näheren Bestimmungen des τέλος, ὅταν παραδῶ etc. schliessen diesen Gedanken ebenso aus wie die Wortbedeutung. Vgl. dagegen auch Holsten.

sondern auf das, was Christus, nachdem οἱ τοῦ Χριστοῦ erweckt sind, thun wird, und zwar nicht in Bezug auf die Auferweckten, sondern in Bezug auf Gott und die widergöttlichen Mächte. Wie aber diese Bethätigung des Weltregiments Christi sich vollziehe und wie sie sich zur Parusie verhalte, bleibt unbestimmt. Meyer sucht, auf Grund seiner Deutung des τὸ τέλος auf das Ende der Auferstehung (s. d. Anm.), nach Ausfüllung dieser Lücken. Die Ordnung der Auferstehung sei diese: 1) mit Christo selbst hat sie bereits begonnen; 2) bei Christi Wiederkunft zur Errichtung des Reichs werden dann die Christen erweckt; 3) nachher — wie bald oder wie spät nach der Parusie, wird nicht gesagt — tritt der letzte Act der Auferstehung ein, ihr Schluss, der die Nichtchristen betrifft. Auch diese sollen ja gerichtet werden, wovon ihre Auferweckung die nothwendige Prämisse ist. P. habe also die Lehre des Judentums von einer zwiefachen Auferstehung (Bertholdt Christol. Jud. 176 f. 203 f. Heinrici II 590 f.) nach dem Vorgange Christi selbst (Lk 14 14. Joh 5 29) mit dem christlichen Glauben verbunden. Aber derartige Selbstverständlichkeit, wie Meyer sie annimmt, liegt doch mit nichten in der Aussage, deren zurückhaltende Unbestimmtheit keine sichere Handhabe zu irgend welchen Einlegungen bietet. Gewiss ist es richtig, dass auch der Ap. ein Gericht über die Nichtchristen und Gottesfeinde verkündet hat (62. 11<sup>32</sup>); dies setzt einen Zustand für sie voraus, in dem sie fähig sind, die Entscheidung über ihr Loos zu vernehmen. Aber in εἶτα τὸ τέλος liegt dieser Gedanke nicht; und es liegt überhaupt nicht in dem Zusammenhange einer Darlegung, die Zweifel an der Auferstehung bei Christen beseitigen will, Aufschlüsse einzufügen, die τοὺς ἔξω angehen. Es fragt sich dazu, ob die Annahme eines zwischen der Parusie und dem τέλος „fortgesetzten Siegens Christi über alle Feindesgewalt“ statthaft ist, da doch die Parusie, wie auch die Erläuterung des τέλος V. 24. 25 zeigt, der bereits vollendete Sieg ist. Daher entspricht es vielmehr der Tendenz des Abschnitts, mit den meisten Auslegern nach Chrys. (auch Reiche, Ewald, Maier, Holsten) τὸ τέλος von dem Ende des gegenwärtigen Weltalters \*), der Endvollendung, dem schliesslichen Ausgang der Dinge, und zwar mit Beziehung auf die ἐν Χριστῷ zu verstehen. Es tritt ein, wenn der Sohn sein Werk vollendet hat und das von ihm eroberte und verwaltete Reich dem Vater

---

\*) Calvin: Finis, i. e. meta cursus nostri, quietus portus, conditio nullis amplius mutationibus obnoxia“. Erasm. Paraphr.: „Finis humanarum vicissitudinum“.

übergiebt. (Ewald, bedingt Schmiedel u. a.) Mit dieser Deutung ist auch allen weiteren Versuchen, die Gedanken des P. auf jüdische Mythologumena zu beziehen, der exegetische Inhalt genommen, namentlich der Einschaltung der chiliastischen Hoffnungen zwischen der Auferstehung und dem τέλος (Billroth, Ewald u. a., bedingt auch Schmiedel). P. sagt nichts weiter, als dass nach der Ueberwindung aller Feinde, die dem τέλος vorangeht, sofort die Uebergabe des Reichs an Gott den Vater eintrete (vgl. Grimm a. a. O. 297f.). Zurückzuweisen ist auch die Erklärung Hofm.'s, der τὸ τέλος adverbial nimmt und dann die beiden mit ὅταν eintretenden Sätze zu Vordersätzen von ἔσχατος ἐχθρὸς καταργ. ὁ θάνατος V. 26 macht, so dass δεῖ γὰρ αὐτόν etc. V. 25 dem zweiten jener beiden Vordersätze als zwischen ihm und dem Nachsatze eingefügte Begründung zufällt: „dann wird schliesslich, wenn — —, wenn — —, der letzte Feind vernichtet werden“. Diese Vernichtung des Todes schliesse die Lebendigmachung solcher ein, die, zum Leben verordnet, bei Leibes Leben Christo nicht angehört hätten, und so bestehe aus diesen ein zweites τάγμα. Damit werden die einfachen, klar verlaufenden Sätze des Ap. verschränkt, um ein neues τάγμα herauszubekommen, das zwischen die Zeilen gestellt wird, und zwar ein solches τάγμα, das der ntl. Eschatologie völlig fremd und am wenigsten durch Rom 2<sup>15</sup>f. auch nur als möglich zu begründen ist. Und wie unpassend wird der gleichwohl mit feierlichen Schriftworten auftretende V. 25 als untergeordneter Begründungssatz behandelt, der die Kette von Vordersätzen bis zum endlichen kurzen Hauptsatz nur noch länger und schwerfälliger macht. Gleichwohl bedient sich P. in diesem ganzen Abschnitte nur kurzer einfacher Satzbildungen ohne alle periodische Verschlingung. Vgl. noch Grimm a. a. O. 407. — Liest man mit Meyer ὅταν παραδιδῶ, so giebt Paulus an, womit gleichzeitig τὸ τέλος sein wird; *wenn er übergiebt das (messianische) Reich* u. s. w. Die Kirche oder die Gemeinschaft der Gläubigen (v. Heng.) ist im Sprachgebrauch des Ap. mit ἡ βασιλ. niemals, auch nicht 6<sup>9</sup>f. Eph 5. Kol 1<sup>13</sup>. 4<sup>11</sup> bezeichnet. Die Vorstellung ist vielmehr: der letzte messianische Regierungsact Christi besteht in der Uebergabe seines ihm anvertrauten Reichs an Gott, der danach das Regiment selbst und unmittelbar führt, womit Christi messianisches Amt, die ihm von Gott übertragen gewesene Regentschaft (Phl 2<sup>9</sup>f.), vollendet ist. Liest man παραδῶ, so verändert sich der Sinn nur insofern, als die Uebergabe als beim Eintritt des τέλος abgeschlossene Thatsache bezeichnet wird. Christus ist durch die Erhöhung zur Rechten des Vaters der



σύνθρονος Gottes geworden, weil ihn der Vater bis zur Ueberwindung aller feindlichen Mächte mit der Herrschaft belehnt hat (Phl 2 9f. Eph 1 21. Act 2 33f. Hbr 1 3. 13. Lk 19 12f.). Die absolute Oberherrlichkeit, die dem Vater verbleibt, tritt nach Erreichung jenes Ziels wieder unmittelbar ein. Das Werk Christi ist dann vollendet; er giebt die messianische Reichsverwesung an den Vater ab, da seine Mittlerschaft nunmehr ein Ende hat. Aehnlich ist der Gedanke Pirke Elies. 11: „Nonus rex est Messias, qui reget ab extremitate una mundi ad alteram, decimus Deus S. B.; tunc redibit regnum ad auctorem suum“. Die geistige βασιλεία Joh 18<sup>37</sup> hat man hier, wo von dem erhöhten Herrn die Rede ist, nicht einzumischen, ebensowenig ist der Beginn der Herrschaft von der (von P. nie erwähnten) Himmelfahrt (Meyer), sondern von seiner Auferstehung zu datiren (Rom 14.\*). — τῷ θεῷ καὶ πατρί Gott, der zugleich Vater ist, Jesu Christi nämlich. I 13. II 13. Rom 15 6. Gal 1 3. Eph 1 3. 5 20. Kol 1 3. IIPt 1 3. Jak 1 27. 3 9. Richtig Estius: „Unus articulus utrumque complectens“ Rom 15 6. Dass aber Paulus mit πατὴρ Χριστοῦ nicht die übernatürliche leibliche Zeugung meine, sondern die geistige Abkunft, nach der Christus κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης der Sohn Gottes ist, zeigt Rom 14. — Diese Reichsübergabe wird aber nicht eher geschehen, als: ὅταν καταργήσῃ etc. wann er abgeschafft haben wird. Liest man vorher παραδίδω(ν), so ist der Sinnunterschied von ὅταν mit Praes. (παραδίδω) und mit Aor. (Futur. exact.) zu beachten. Zur doppelten Protasis mit Abhängigkeit der einen von der andern s. Kühner ad Xen. Mem I, 2, 35. Anab. III, 2, 31. Liest man παραδῶ, so ist von den zwei mit ὅταν eingeführten Sätzen dieser zweite dem ersten nicht untergeordnet, sondern

---

\*) Eine rein dogmatische (antiarianische) Wegdeutung des klaren Wortsinnes war es, παραδιδόναι gleich κατορθοῦν (Chrys.) oder τελειοῦν (Theophyl.) zu fassen; desgleichen die Erklärung von Theodoret, Ambros. al.: die Uebergabe des Reichs an den Vater bezeichne das Bewirken, dass Gott als höchster Oberherr allgemein anerkannt werde, auch von denen, die ihn nicht als solchen anerkennen wollten. Eine andere Wegdeutung haben Hilar. u. August. De Trin. 1, 8: die Führung der Auserkorenen zum Anschauen Gottes sei gemeint; eine ähnliche v. Heng. (vgl. Neand.), P. wolle sagen: „Christum sectatores suos facturum peculium Dei, ut ei vivant“; eine ähnliche Beza, Heydenr.: die Darstellung der auferweckten Reichsbürger vor Gott sei zu verstehen; eine andere Calov., Beng., Osiand., Reiche: es höre dann nur die Form der Regierung Christi (nämlich als des Versöhners) auf; das regnum gratiae höre auf, und das regnum gloriae folge, worauf im wesentlichen auch Luther's u. Melanth. Auslegung hinausläuft.

nebengeordnet (Hofm.). Die Reichsübergabe und das Abthun der reichsfeindlichen Mächte gilt dann gleicherweise vor dem Eintreten des τέλος als abgeschlossen. — πᾶσαν ἀρχὴν — δύναμιν.) jede Herrschaft und jede Gewalt und Macht ist von allen feindlichen Gewalten, deren Macht Christus zu nichte machen wird (καταργ., vgl. 26) zu verstehen (V. 25), daher man nicht bloss von den dämonischen Gewalten erklären (Chrys., Calov., auch Neand., Luthardt, Everling 44), noch auf die weltlichen Staatsgewalten (Grot.) als solche beziehen darf. Das Subject von καταργ. muss übrigens mit dem von παραδῶ gleich sein, mithin nicht Gott (v. Heng. u. m.). Mit dem Machtloswerden der gottfeindlichen Mächte sind diejenigen, welche vorher von ihnen beherrscht wurden, Juden und Heiden, ihrer Gewalt entnommen.

15<sup>25</sup>—28. Erläuterung über den Umfang, die Leistung und das Verhältniss der Herrschaft des Sohnes zu Gottes Herrschaft. P. knüpft seine Eröffnungen an alttestamentliche Worte. Die Fassung des einzelnen ist durch die zweifelhaften Beziehungen der Fürwörter erschwert, die auch sonst die scharfe Bestimmung des Sinnes mancher Ausführungen erschweren. Kol 1<sup>19</sup>f. Clem. Kor. I, 32, 3. 34, 2 (αὐτοῦ). — *Er muss nämlich* (es ist nothwendig nach dem göttlichen Rathe) *herrschen* (die messianische Regierung führen), bis u. s. w. Den Nachdruck des Redefortschritts hat dieses *bis*. — ἄχρις οὗ etc.) Worte aus dem von Christus selbst messianisch gedeuteten Psalm 110<sup>1</sup> (Mt 22<sup>43</sup>f. Mk 12<sup>36</sup>. Lk 20<sup>42</sup>), die als Belegstelle der Erhöhung des Auferstandenen im Urchristentum legitimirt sind (Act 2<sup>34</sup>f. Hbr 1<sup>13</sup>. 5<sup>6</sup> u. ö.). P. charakterisirt sie nicht als Citat. Das Subject zu ὁ θεός ist nicht Gott (so auch Hofm., Holsten, Godet), sondern Christus (so Rück., de Wette u. a., vgl. schon Chrys.), was durch das vorhergehende αὐτόν und durch καταργήσῃ V. 24, dem ὁ θεός etc. entspricht, gefordert wird\*). Erst V. 27 tritt ohne Zwang Gott als Subject ein. — ἄχρις οὗ zeigt den terminus ad quem der Herrschaft Christi an, s. z. V. 24. Zu den sonderbaren Windungen, die man gemacht hat, um hier die nachherige Fortdauer der Herrschaft Christi zu halten (οἱ τῆς βασιλείας οὗκ ἔσται τέλος wurde im zweiten allgemeinen Concile dem Symbolum von Nicaea gegen Marcellus zugesetzt) vgl. Estius u. Flatt. Sein Reich bleibt, aber seine Regentschaft nicht, V. 24. Der

\*) Deshalb aber ist nicht πόδας αὐτοῦ statt π. αὐτοῦ zu schreiben; das Pronom. ist aus dem Standpunkte des Schriftstellers hervorgegangen. Es ist übrigens der Unterschied des reflexiven und nicht reflexiven Pronomens bei hellenistischen Schriftstellern fast verwischt. Heinrici I 506 N. 1.

scheinbare Widerspruch mit Lk 1<sup>33</sup> (Dan 7<sup>14</sup>) erledigt sich damit, dass das Regiment Christi in den αἰὼν μέλλων hinein-dauert, nach der Uebergabe an den Vater aber das Reich selbst seine höchste und ewige Vollendung haben wird (V. 28); so wird jener Prophetie ihre endgeschichtliche Erfüllung.

15<sup>26</sup>. Nähere Bestimmung des ἄχρῃς οὗ durch Angabe des zuletzt zu nichte zu machenden Feindes. Als letzter Feind (zu dessen Abschaffung es nach allen anderen kommt, so dass dann keiner mehr übrig bleibt) wird der Tod abgethan (von Christo), insofern nämlich nach Vollendung der Todtenerweckung die Macht des Todes aufgehoben sein wird und nun kein Todtsein und kein Sterben mehr statt findet. Das Praes. vergegenwärtigt. Die Tragweite des καταργεῖσθαι ist nach V. 28 zu bemessen. Alles was nach Vernichtung der gottfeindlichen Gewalten und ihres mächtigsten Organs, des Todes, vorhanden ist, ist von Gott erfüllt, nichts Widergöttliches lebt mehr. Zur Personification des Todes, welcher abgethan wird, vgl. Apk 20<sup>14</sup>. Jes 25<sup>8</sup>. Heinrici I 507.

15<sup>27</sup>. Πάντα γὰρ — αὐτοῦ Meyer sieht hierin den Beweis, dass auch der Tod abgeschafft werden muss. Das beweisende Moment liege in πάντα, wie Hbr 2<sup>8</sup>. Aber einmal ist solcher Beweis überflüssig, sodann zeigt das letzte Glied, dass es sich vielmehr hier um das Verhältniss Gottes zu seinem Beauftragten hinsichtlich der Herrschaft handelt. Hierüber einen Aufschluss zu geben, war gewiss nöthig. Wie schwierig es aber ist, ihn zu fassen, beweisen die ängstlichen und wortreichen Erklärungen der KV. — Die Worte stammen aus Ps 87; P. macht sie zu den seinigen und erkennt, von ihrem historischen Sinn, der von der Herrschaft des Menschen über die Erde handelt, absehend, in ihnen eine typische Erklärung Gottes, die in der vollendeten Herrschaft des Messias (des δεύτερος ἄνθρωπος V. 47) ihre antitypische Erfüllung habe. Vgl. Eph 1<sup>22</sup>. Hbr 2<sup>8</sup>. Aehnlich sind alttestamentl. Worte Röm 9<sup>7</sup>. Gal 3<sup>11</sup> nicht als Citat markirt\*). — Das Subject von ὑπέταξε (womit die im Worte Gottes von Gott verfügte Unterwerfung ausgedrückt ist) ist Gott, was sich dem Leser aus der ihm bewussten Psalmstelle selbst ergab. Hat Gott nach Ps 8 alles der Macht Christi unterworfen, so erstreckt sich seine Herrschaft über das ganze Gebiet, das durch die

\*) Schmiedel bemerkt dazu: Sollen diese Worte im höchsten Sinne von Christus gelten, „so musste Christus die vollendete Herrschaft über Kleinvieh und Rinder, Feldthiere, Vögel und Fische zugeschrieben sein, nicht über Engel und Tod“. Dieser Bemerkung dürfte der Apostel das Wort II 3<sup>6</sup> entgegengehalten haben.

Sünde und ihre Folgen Gott entfremdet ist, also auch über den Tod, dessen Stachel und Sieg (V. 55) vernichtet wird. — *ὅταν δὲ εἴπῃ* etc.) δὲ weiterführend, nämlich zur Erhärtung der noch zu beweisenden Reichsübergabe an Gott: *wenn er aber gesagt haben wird, dass sämmtliches unterworfen sei, so wird zweifelsohne von diesem Unterworfensein der, der ihm das sämmtliche unterworfen hat, ausgenommen sein.* Dieser ist Gott, dem Christus mit dem Worte: „alles ist unterworfen, mein Auftrag ist vollendet“ gegenübertritt. Das *ὑπέταξε* Gottes stellt die Aufgabe, das *ὑποτάσσεται* Christi bezeugt ihre Vollendung. Daher ist das Subject von *εἴπῃ* Christus (Hofm.), nicht *ἡ γραφή* (de Wette u. a.), auch nicht Gott, dessen Wort jene angezogene Psalmstelle nicht ihrem historischen Zusammenhange nach, sondern eben als Schriftwort ist (Meyer, Holsten). Der Aor. *εἴπῃ* ist regelmässig zu fassen, nicht mit Luther: *wenn er sagt*, sondern wie V. 24. 28 als Futur. exact.: *dixerit.* (Iren. Hilar.). Lk 6<sup>26</sup>. Plat. Parm. 143 C. Ion. 535 B, auch *ἐὰν εἴπῃ* 10<sup>28</sup>. 12<sup>15</sup>. Der Zeitpunkt des *quando*, *ὅταν* tritt ein, wenn das jetzt noch unausgeführte *πάντα ὑπέταξεν* ausgeführt und vollendet sein wird; daher auch nicht wieder Aor., sondern das Perf. *ὑποτάσσεται*. Der Fortschritt des Gedankens ist also: „Wenn aber Gott, welcher Ps 87 die *ὑπόταξις* verfügt hat, dereinst Christus gesagt haben wird, sie sei geschehen, diese *ὑπόταξις*“. Diese Form der Darstellung ward dem Apostel dadurch an die Hand gegeben, dass er vorher einen Schriftspruch benutzt hatte. Das jedesmalige Subject aber ist aus dem Zusammenhange zu entnehmen, ebenso wie V. 28. — *δῆλον ὅτι*) adverbial im Sinne von *offenbarlich, gewisslich*; mithin: *so wird es* (nämlich das *πάντα ὑποτάσσεται*) *klärlich mit Ausnahme dessen geschehen* u. s. w. S. über diesen aus einer Ergänzung des vorangegangenen Prädicats zu erklärenden Gebrauch von *δῆλον ὅτι* Sturz Lex. Xen. I. 661f. Buttm. ad Plat. Crit. 53 A. (S. 106). Dass P. die selbstverständliche Ausnahme ausdrücklich hinzufügt, erklärt sich aus dem Bestreben, genau über das Verhältniss dessen, was der Vater und was der Sohn thut, zu orientiren. Nach Hofm. soll *δῆλον ὅτι* nämlich sein; *δῆλον* bis *πάντα* sei nur eine zwischentretende Erklärung, nach der jenes *ὅταν δὲ εἴπῃ* etc. durch *ὅταν δὲ ὑποταγῇ* etc. V. 28 wieder aufgenommen werde. Allein nach so kurzer und planer Einschaltung wäre die Wiederaufnahme eben so unmotivirt wie durch die unveränderte Ausdrucksweise (nicht wieder mit *εἴπῃ*) undeutlich.

15<sup>28</sup>. Was P. eben in der dramatisch lebendigen Form *ὅταν δὲ εἴπῃ* etc. dargestellt hatte, fasst er nun durch *ὅταν*

δὲ ὑποταγῇ etc. in einfach anführender Weise zusammen, um das weitere Moment seiner Beweisführung nach Massgabe des δῆλον ὅτι etc. folgen zu lassen. — καὶ αὐτός) nach Meyer: *auch der Sohn selbst wird unterworfen werden*, natürlich nicht widerwillig, sondern dem Ablaufe seiner Regierung willig Folge gebend. Besser und entsprechend der Fassung von εἴπη V. 27 nicht passivisch, sondern medial: *er wird sich unterwerfen* (Hofm.) Der Sohn will, was der Vater will, und seine Aufgabe ist nun gelöst; sich zu unterwerfen, ist seine letzte Pflicht (Ewald). Auch hier ist, besonders von Aelteren, viel Dogmatik eingelegt, um den Ap., was er doch mit der grössten Bestimmtheit lehrt, kein Aufhören der Reichsverweserschaft Christi lehren zu lassen. Die gewöhnlichste Ausflucht (Augustin. De trin. 1, 8, Hieron. Adv. Pelag. 1, 6 u. a.) ist: Christus sei nach seiner menschlichen Natur gemeint, wobei Estius u. Flatt ὑποταγ. fassen: *es wird recht sichtbar werden*, dass u. s. w. Ambros., Athanas. u. Theodoret erklärten gar nach 12<sup>12</sup> den Sohn von dem corpus Christi mysticum, der Kirche. Einlegend auch Chrys. (vgl. Theophyl. u. Phot. b. Oecum.): P. bezeichne τὴν πολλὴν πρὸς τὸν πατέρα ὁμόνοιαν. — ἵνα ἢ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν) Zweck von ὑποτάσσονται αὐτ. τ. π. (Hofm.), das mit αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγ. durch Christus verwirklicht ist, so dass nunmehr das τέλος des Mittleramtes Christi eintritt. Meyer bezieht die Worte, ohne in der Sache einen anderen Sinn zu gewinnen, auf αὐτὸς ὁ υἱὸς etc., das ja der Hauptpunkt des Redefortschritts sei. Aber der Zwecksatz setzt die ganze Offenbarung des Gottesreichs, das in Christi frei gewollter Unterordnung seinen Schlussstein hat, voraus. Der Zweck aber des göttlichen ὑποτάσσειν ist die absolute Gottesherrschaft: *damit Gott das Sämmtliche in Sämmtlichen sei*. Dies ist nicht im Sinne einer pantheistischen Absorption, sondern im Sinne der absoluten Durchsetzung der Gottesherrschaft gemeint: Gott ist in ihr das einzige und unmittelbar allbestimmende Princip im inneren Leben aller Mitglieder des bisher von Christo beherrschten Reichs\*). Nicht als ob das bis dahin dauernde Herrschen Christi die Erreichung dieses Ziels gehindert hätte (Hofm.), sondern gedient hat es diesem Ziele als seiner schliesslichen Bestimmung, deren vollendete Erfüllung die vollendete „Ehre Gottes des Vaters“ (Phl 2<sup>11</sup>) ist in Ewigkeit. „Significatur hic novum quiddam, sed idem summum ac perenne — —; hic finis et apex; ultra ne aposto-

\*) Melanth.: „Deus — — immediate se ostendens, vivificans et effundens in beatos suam mirandam lucem, sapientiam, justitiam et laetitiam.“



lus quidem quo eat habet“, Beng. Gegen den pantheistischen Missbrauch d. St. s. J. Müller V. d. Sünde N. A. I 122. Gegen die Beziehung auf die ἀποκατάστασις πάντων (Ältere bei Wolf, Neander, de Wette, Grimm u. a.), mit der auch die Bekehrung der Dämonen und des Satans gefordert wäre, entscheidet der Zusammenhang. ἐν παῶσι geht auf die Genossen des bis dahin von Christo regierten Reiches, zu denen die der ἀπώλεια Verfallenen, die ausserhalb dieses Reiches sind, nicht gehören (Georgii ThJ 1845. I 24. v. Heng., Reiche u. a.). An sich könnte ἐν παῶσιν mit Beziehung auf τὰ πάντα V. 26 als Neutrum genommen werden (wo es dann aber nicht mit Hofmann von der Welt als der geschöpflichen Erscheinung des göttlichen Wesens, dem neuen Himmel und der neuen Erde II Pt 3 13 zu erklären ist; denn τὰ πάντα hat, dem Zusammenhange gemäss ebenso wie hier παῶσι seine Beziehung nur auf das Gebiet der Erlösung). Aber die Fassung als Masculinum liegt wegen des vor παῶσι fehlenden Artikels und der Correlation mit αὐτός ὁ υἱός etc. näher, da der Sohn bis zu dieser letzten Vollendung das massgebende, regierende Princip in allen ist, nun aber seine Herrschaft dem Vater übergibt und selbst dem Vater untergeben wird, so dass dann dieser der in allen alles Waltende ist, keiner ausser ihm in keinem. — Beispiele von πάντα und τὰ πάντα ἐστί in dem angegebenen Sinne b. Wtst. Vgl. Kol 3 11 u. Herm. ad Vig. 727.

Anmerkung. 1) Das eschatologische Stück hebt sich als eigenartig von allen sonstigen Endverkündigungen ab. Im Kol. u. Ephbr. sind seine Gesichtspunkte weiter ausgeführt. Auch an Hebr 1 klingt es an. P. orientirt durch directe Bezugnahme auf atl. Sprüche, die zu dem messianischen Katechismus des Urchristentums gehören, und zieht auf Grund von ihren Andeutungen die Folgerungen aus dem Selbstzeugniss Christi Mt 11 27. 28 18. Lk 10 22, wie sie aus dem Glauben an die Auferstehung Christi sich ergeben. Er nimmt dabei nicht Rücksicht auf die eschatologische Verkündigung Jesu, wie 15 51 f., ebensowenig benutzt er die messianischen Aussagen der rabbinischen Theologie oder den eschatologischen Apparat der Apokalyptik. Die Entgegenstellung von Adam und Messias, dem ersten und zweiten Menschen (V. 22. 47), hat in den jüdischen Theologumena keine direkten Analogien (s. z. V. 24). Diese behaupten, dass der Mensch nicht nach dem Bilde Gottes, sondern dem der Engel geschaffen sei, dass der Sündenfall erst durch die Verweigerung der Busse einen Bruch mit Gott herbeigeführt habe, die Sünde aber auch nach dem Falle nicht schlechthin nothwendig sei. Erlöst sei aber das Volk Israel am Sinai (Weber 202. 210 f. 263), — kurz, diese Ansätze stammen aus einem grundsätzlich verschiedenen Anschauungskreise. — 2) Die leitenden Gesichts-

punkte der Darlegung sind folgende: Alle in Christi Gemeinschaft stehenden auferstehen, — der erhöhte Christus vollendet in Gottes Auftrag die Begründung des Gottesreichs, indem er alle gottfeindlichen Mächte vernichtet. Wie diese Glaubenssätze sich zu der Verkündigung des Gerichts (s. zu V. 22) verhalten, sagt P. nicht, aber hier wie sonst leitet seine Aussage die Ueberzeugung, dass Gottes Gnade nicht sittlich indifferent wirkt. Eine Andeutung des Gerichts über die Gläubigen liegt in V. 23, während das *καταργεῖσθαι* V. 24 auf das Gericht über die Ungläubigen weist.

15<sup>29</sup>—34. Gemeindebrauch und christliches Leben sind nur bei dem Glauben an die Auferstehung begründet und verständlich\*). — V. 29\*\*). *Ἐπεὶ* denn, wenn es mit dieser endgeschichtlichen Entwicklung von der Auferstehung Christi bis zu dem Ziele, da Gott alles in allen sein wird, nichts ist, *was thun diejenigen*, d. i. wie ungereimt handeln sonst diejenigen, *die sich taufen lassen für die Todten?* Unnötig bezieht zuletzt Godet *ἐπεὶ* auf V. 20 zurück und betrachtet das Zwischenliegende als Abschweifung; ebenso wenig ist mit de Wette V. 25—28 so anzusehen, oder mit Rück. anzunehmen, P. habe nach V. 28 vielleicht eine Weile vom Schreiben geruht, und habe den Satz: „die Todten stehen auf“ im Gemüthe gehabt, aber nicht ausgesprochen. *Ἐπεὶ* knüpft wie immer an das unmittelbar Vorhergehende an, das aber nichts anderes ist als eine Explication der Bedeutung der Todtenauferstehung für den Glauben. Zu *ἐπεὶ* Heinrici I 513. Winer<sup>7</sup> § 40, 6. 262. — Ueber die folgenden Worte ist aller mögliche Scharfsinn in Bewegung gerathen, um den Ap. nur das nicht sagen zu lassen, was er sagt. *τί ποιήσουσιν*) macht das Sinnlose fühlbar, was in dem mit *ἐπεὶ* angenommenen Falle das Verfahren habe. Das Futur. aber ist das des allgemeinen Satzes (Krüger § 53, 7, 1) und geht auf jede vorkommende Taufe dieser Art. Jede solche Taufe wird ohne allen Sinn sein, wenn die Auferstehungs-

\*) Zur Textkritik: V. 29: zu *αὐτῶν* haben DeL Syrsch u. a. die richtige Glosse *τῶν νεκρῶν*. — V. 31. Für *ὑμετέραν* bieten A. Minusk. Orig. Theodoret: *ἡμετέραν* (Rück.). Scheinbare Sinneserleichterung, welche durch *ἦν ἔχω* sehr nahe lag. Nach *καύχησιν* hat SABKP Minusk. Vers. lat. Vät. *ἀδελφοί*, das aufzunehmen ist. Es entspricht der bewegten Rede, konnte aber bei der fortlaufenden Rede leicht übersehen werden (s. z. 112).

\*\*) S. über d. St. Rückert Expos. loci P. I Kor. 15<sup>29</sup>. 1847. Otto Dekalogische Unters. 1857. Diestelmann JdTh 1861 522f. Linder StKr 1862 571f. Luth. Ztsch. 1862 627f. Köster Luth. Ztschr. 1866 15f. Vgl. auch Elwert Quaest. et obsv. ad philol. sacram. 1860 12f. Die verschiedenen Deutungen Aelterer s. bes. b. Wolf.

leugner Recht haben. Grot.: „Quid efficient“. Aber dass eine derartige Taufe etwas bewirke, war dem Ap. gewiss ein fremder Gedanke. Er wollte die subjective Verkehrtheit des Verfahrens für den gesetzten Fall aufdecken. Holsten leugnet dies übrigens und behauptet für das Futur den Sinn „eines Erfolg anstrebenden Thuns“. — ὑπὲρ τῶν νεκρῶν) Der Artikel ist nicht generisch (Meyer), sondern vergegenwärtigt den bestimmten Fall (Holsten). Jede Taufe, die vorkommenden Falls für einen Todten übernommen wird, ist eine Taufe für die Todten, nämlich der Kategorie nach. Es muss in apostolischen Gemeinden etwas nicht ganz Ungewöhnliches gewesen sein, dessen Bekanntschaft hier bei den Lesern vorausgesetzt wird, dass man sich zum Besten (ὑπὲρ) ungetauft, aber schon gläubig Verstorbener noch einmal taufen liess, in der Meinung, dies werde denselben als eigene Taufe, und somit als das Supplement ihrer bereits innerlich geschehenen Bekehrung zu Christus angerechnet, und sie würden um deswillen desto gewisslicher mit den Christen bei der Parusie auferweckt und des ewigen Messiasheils theilhaftig\*). Dieser Brauch pflanzte sich fort und erhielt sich später noch bei Häretikern, den Montanisten (Phil. Haer. 49: hi mortuos baptizant. Hilgenfeld Ketzergeschichte 572f.), den Kerinthianern (Epiph. Haer. 28, 7), den Markioniten (Chrys.; vgl. überh. noch Tertull. De resurr. 48. Adv. Marc. 5,10\*\*). Inwiefern sein Ursprung auf

\*) Man beachte, dass P. nicht etwa communicativ spricht, als von etwas Gemeinsamen, sondern als von Dritten, τί ποιήσουσιν etc. Er bezeichnet nur die, welche es thaten. Vgl. schon Scaliger.

\*\*) Chrys. sagt, bei den Markioniten habe sich, wenn ein Katechumene ungetauft verstorben sei, einer unter das Bett verborgen; dann habe man den Todten gefragt, ob er getauft sein wolle, und auf die bejahende Antwort des Lebendigen habe man diesen ἀντὶ τοῦ ἀπελθόντος getauft. Von den Kerinthianern aber sagt Epiph. l. c.: καὶ τὴν παραδόσεως πρᾶγμα ἦλθεν εἰς ἡμᾶς, ὡς τινῶν μὲν παρ' αὐτοῖς προεθανόντων τελευτῆσαι ἀνὴρ βαπτίσματος, ἄλλους δὲ ἀντ' αὐτῶν εἰς ὄνομα ἐκείνων βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τοῦ μὴ ἐν τῇ ἀναστάσει ἀναστᾶσαντας αὐτοὺς δικὴν δοῦναι τιμωρίας, βάπτισμα μὴ εὐλογίας. Tertull. nennt die Markioniten nicht, führt aber die Erklärung u. St. von der vicarischen Taufe an, ohne sie zu billigen. Anlass zu diesem Brauch dürften die Weihen und Versicherungen der Mysterien gegeben haben. Heinrici I 43. Anrich Das antike Mysterienwesen 179f. Lobeck Aglaophamus I 643. Eine Erinnerung an denselben liegt vielleicht in der Deutung von Mt 22:11f. in den Hom. Clem. 8, 22 vor. Der „trübe Gast“ sei einer, der die Taufe nicht empfangen habe und deshalb zum messianischen Mahle nicht zugelassen werde. Vgl. Act. Thomae ed. Thilo 187. Analogien bieten auch die stellvertretende Uebernahme der Taurobolien (Burekhardt Constantin<sup>2</sup> 223), die II Mak 12:43 erwähnte Todtensühnung und die grobsinnliche, den volkstümlichen Vorstellungen der Katholiken von den Seelenmessen verwandte Forderung, den Todten

Apollos zurückzuführen, s. b. Heinrici I 42f. 513f. Unter der Menge von Erklärungen (schon Calov. zählt 23 auf) ist diese die einzige, welche von den Worten dargeboten wird. Zuerst so Ambrstr.\*), unter den Späteren Anselm., Erasm., Scaliger, Calixt, Grot. u. m. und neuerlich Augusti Denkwürdigk. IV 119, Winer<sup>7</sup> § 27, 2<sup>165</sup>, Billr., Rück., de Wette, Maier, Neand., Grimm, Holtzmann, Kling und Holsten, welche beide den Brauch mit den 11<sup>30</sup> erwähnten Todesfällen in Beziehung setzen. Vgl. auch Edwards, der an den Auftrag des sterbenden Sokrates, dem Asklepios einen Hahn zu opfern, erinnert. Der gewöhnliche Einwand, P. würde einen solchen, auf den Glauben an eine magische Kraft der Taufe gegründeten Missbrauch gar nicht, oder nicht ohne Tadel hinzuzufügen für seinen Zweck benutzt haben (Calvin, Godet u. a.), schlägt nicht durch. P. argumentirt ex concessio und lässt das Verhältniss der Sache zur evangelischen Wahrheit für jetzt auf sich beruhen, weil dasselbe nicht zum eigentlichen Gegenstande seiner jetzigen Rede gehört. Ebenso lässt Luther mancherlei zum Aberglauben versuchliche Ceremonien unangetastet, falls sie nicht unmittelbar die evangelische Klarheit beeinträchtigen. Sein Taufbüchlein von 1526 bietet dafür einen charakteristischen Beleg. Der Brauch der Todtentaufe aber muss späterhin von den apostolischen Lehrern gerichtet worden sein, woher er sich nur bei Häretikern erhielt. Zur Sache bemerkt Rück.: „Usurpari ab eo morem, qui ceteroqui displiceret, ad errorem, in quo impugnando versabatur, radicitus evellendum, ipsius autem reprehendendi aliud tempus expectari“ (\*\*). — *εἰ ὁὕτως νεκροὶ*

durch Almosengeben zu erlösen (Weber 315). Ebenso hat der altkirchliche Brauch, den Todten die Eucharistie als „Wegzehrung“ bei der Bestattung mitzugeben, den Concil. Carth. III verbietet, entsprechende Vorstellungen zu Voraussetzung. Bingham-Grischow Orig. eccl. VI 424f. X 67. Hasenclever Der altehrstl. Gräberschmuck 1866. 94.

\*) „In tantum stabilem et ratam vult ostendere resurrectionem mortuorum, ut exemplum det eorum, qui tam securi erant de futura resurrectione, ut etiam pro mortuis baptizarentur, si quem mors praevenisset, timentes ne aut male aut non resurgeret, qui baptizatus non fuerat. — Exemplo hoc non factum illorum probat, sed fidem fixam in resurrectione ostendit.“

\*\*) Von abweichenden Auslegungen seien, zugleich als Beispiele exegetischer Noth und Willkür, die hauptsächlichsten hervorgehoben. Epiphan. Haer. 28 erklärt den Brauch von der Taufe der Katechumenen auf dem Todtenbette (clinici), die *πρὸ τῆς τελευτῆς λουτροῦ καταξιοῦνται*. So Calvin, Flacius, Estius u. m. Aber wie kann *ὑπὲρ τ. νεκρ. jamjam morituri* (Estius) heissen? oder wie kann die Fassung „ut mortuis, non vivis prosit“ (Calvin) errathen lassen, es sei der baptismus clinicorum gemeint, gesetzt auch, dass er zu jener Zeit schon üblich gewesen wäre? Chrys.: *ἐπὲρ τῶν νεκρῶν, τοῦτέστι τῶν*

οὐκ ἐγγείρ.) Parallele des bei ἐπεὶ zu denkenden Bedingungsatzes. Denn P. denkt sich die Auferstehung der Todten in

σωμάτων, καὶ γὰρ ἐπὶ τοῦτο βαπτίζῃ, τοῦ νεκροῦ σώματος ἀνάστασιν πιστεύων. P. ziele auf das (gewiss aber erst einer späteren Zeit angehörige) Stück des Taufsymbols: „ich glaube an eine Auferstehung der Todten“. So im ganzen auch Oecum., Phot., Theophyl., Melanth. (*profitentes de mortuis*) u. m., ungefähr auch Wetst. Vgl. schon Tertull.: „Pro mortuis tingi pro corporibus est tingi“. Theodoret denkt gleichfalls in anderer Wendung an die todten Körper: ὁ βαπτιζόμενος, φησὶ, τῷ δεσπότη συνθάπτεται, ἵνα τοῦ θανάτου κοινωνήσας καὶ τῆς ἀναστάσεως γένηται κοινωνός· εἰ δὲ νεκρόν ἐστι τὸ σῶμα καὶ οὐκ ἀνίσταται, τί δὴ ποτε καὶ βαπτίζεται. Luther: „Die Auferstehung zu bestärken, liessen sich die Christen taufen über den Todtengräbern“ (so zuletzt Ewald). Aber ὑπὲρ mit Genet. im örtlichen Sinne über ist dem NT fremd, der Gebrauch ferner, über Gräbern, etwa der Märtyrer, zu taufen, ermangelt aller geschichtlichen Spur aus der apostolischen Zeit (denn Eus. H. E. IV 15 ist vom Taufen keine Rede). Pelag. u. a. beziehen ὑπὲρ τ. νεκρ. auf Christus, indem man βαπτ. theils von der Wassertaufe (Elwert al.), theils von der Blut-taufe (Al. Morus, Lightf., Godet) fasst. Allein abgesehen von dem Plural und davon, dass Christus nicht als νεκρός bezeichnet sein kann (selbst im Sinne der Gegner nicht), so geschah ja das Wassertaufen nicht ὑπὲρ Χριστοῦ, sondern εἰς Χριστόν, das Bluttaufen aber ist eingetragen. Unter Festhaltung des richtigen Sinnes von ὑπὲρ zum Besten deutet es Olshausen dahin aus, dass die Taufe insofern zum Besten der Todten geschehe, als eine gewisse Zahl, ein πλήρωμα der Gläubigen erforderlich sei, welches erst vollzählig werden müsse, ehe die Parusie und die Auferstehung erfolgen könne. Diese Idee müsste aber im Zusammenhange liegen; welcher Leser konnte sie errathen? Nach Köster sind solche gemeint, die sich aus Sehnsucht nach ihren entschlafenen christlichen Angehörigen taufen lassen, um mit ihnen der Auferstehung und des ewigen Lebens theilhaftig zu werden. Nach Linder sollen die βαπτιζόμενοι und die νεκροί die nämlichen Personen sein, so dass der Sinn wäre: wenn sie nicht auferstehen (*in gratiam cinerum*), was aber schon der Artikel verbietet. Nach Otto: οἱ βαπτιζόμε. seien die Auferstehungsleugner, welche sich taufen lassen, um (was spottend gesagt sei) statt Lebendige Todte zu werden. Besonders willkürlich verfährt Hofmann, indem er interpungirt: ἐπεὶ τί ποιῇσ. οἱ βαπτ. ὑπὲρ τ. νεκρῶν, εἰ ὅλως νεκρ. οὐκ ἐγγείρονται; τί καὶ βαπτίζονται; ὑπὲρ αὐτῶν τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν; Der Gedanke sei: „Wenn diejenigen, welche vermöge der Sünde im Tode liegen, mit ihren Sünden einem völligen Tode anheimfallen, aus welchem es kein Erstehen giebt: so werden die, welche sich taufen lassen, in ihrem Christenstande keinen Grund finden, etwas für sie zu thun, das ihnen aus dem Tode hülfe, in welchem sie liegen; ja warum lassen sie sich denn taufen? und warum wagen wir für sie unser Leben?“ Sowohl in οἱ βαπτιζόμενοι, das wie οἱ πιστεύσαντες, verstanden wird, wie auch in νεκροί und in ὑπὲρ αὐτῶν wird so ein fremdartiger Sinn eingetragen; dazu die Zerstörung der naturgemässen Satzfügung. — Auch zahlreiche Conjecturen liegen vor. Valek. conjicirt: ἀπ' ἔργων νεκρῶν (Hebr. 61. 92), wofür ein Beleg bei P. sich nicht findet und wodurch ein neuer Gedanke unvermittelt in befremdender Kürze eingeschaltet



so nothwendigem Zusammenhange mit der Vollendung des Messiasreichs, dass die Verneinung des einen auch die Verneinung des andern ist. Wenn überhaupt (wie 51) Todte nicht erweckt werden können, warum lassen sie sich auch taufen für sie? da sie ja in jenem Falle gar nichts für die Todten zu thun hätten. Rom 8<sup>24</sup>. Bäumlein 152. Dies auch bezeichnet das (ganz nutzlose) Hinzutreten der Handlung. εἰ ἐγείρ. noch zum Vorherigen zu beziehen (Luther u. v.), stört den Parallelismus; die Hinzufügung des Bedingungssatzes zu ἐπεὶ hätte an sich kein Bedenken. Plat. Prot. 318 B. Xen. Anab. VI, 30. IV Makk 88.

15<sup>30</sup>. Wie ungereimt verfahren auch wir in jenem angenommenen Falle! — καί) bestimmt nicht etwa für das vorherige βαπτ. den Sinn der Leidenstaupe, sondern es fügt ein neues Subject hinzu, dessen Verhalten ebenfalls ziellos wäre. — ἡμεῖς) ich und meinesgleichen, wir apostolischen Verkündiger des Evangel. (49), nicht: ich (Paulus) im Gegensatze zu anderen Aposteln (Holsten). Auf sich kommt er erst nachher zu sprechen, denn V. 31 f. führt er sich, sein eigenes Schicksal, individualisirend als Beleg an.

15<sup>31</sup>. Ἀποθνήσκω) ich gehe mit Sterben um, bin ein moribundus. Bernhardt 370. Starke Bezeichnung der Todesgefahr, in welcher er sich täglich befangen sieht. II Kor 4<sup>11</sup>. 11<sup>23</sup>. Rom 8<sup>36</sup> u. d. Parallelen b. Wetst. Noch stärker wäre das Perf. gewesen, wie Eur. Hec. 431. — νή) bei Classikern sehr häufiges Bethuerungswort (im NT nur hier), immer mit Accus. der Person oder Sache, bei der man versichert (Kühner II § 409, 4). Bei eurem Rühmen, das ich habe (festhalte, Rom 1<sup>28</sup> u. ö.) in Christo, d. h. so wahr ich nicht davon lasse, mich eurer zu rühmen in meiner Gemeinschaft mit Christo, im Dienste Christi. Rom 15<sup>17</sup>. Das Rühmen, welches von Seiten des Ap. geschieht, hat er als eine sittliche Thätigkeit gedacht, die ihm eignet. Vgl. das Gegentheil μομφὴν ἔχειν, μέμψιν ἔχειν u. dgl. Ellendt Lex. Soph. I 732. — ὑμετέρων) kann objectiv gefasst werden (Kühner II § 455 Anm. 11. Vgl. 11<sup>24</sup>. Rom 11<sup>31</sup>): so wahr ihr der Gegenstand meines Rühmens seid. II 9<sup>3</sup>. Thuk. 1, 69: αἱ ὑμέτεροι ἐλπίδες die Hoffnungen auf

würde. Baljon will ὑπὲρ τῶν νεκρῶν und das folgende ὑπὲρ αὐτῶν (νεκρῶν) als Glosse ausscheiden. Das ist bequem, aber erklärt nichts. Die Ausscheidung führte zu dem Problem: wie kommt Paulus dazu, die Taufe als Beweis für die Auferstehung einzuführen, und zwar ohne alle Erläuterung? Den Gedankengang von Röm 6<sup>1</sup> f. konnte er schwerlich einfach als bekannt voraussetzen. Schmiedel zerschneidet den Knoten, indem er den ganzen V. bis auf ἐπεὶ und (καί?) ἡμεῖς V. 30 für unecht halten möchte.

euch (Edwards). Die Korinther, deren Gemeindebestand ein apostolischer Ruhm für P. ist, können ihm selbst bezeugen, welche Todesgefahren sich mit der apostolischen Arbeit verbinden. So verwahrt er sich gegen jeden Verdacht der Uebertreibung und Prahlerei. Holsten subjectiv: *so wahr ich der Gegenstand eures Rühmens bin*. Dann aber erwartete man eine nähere Bestimmung. Zur Einführung des Nachfolgenden (Hofm.) dient die Betheuerung nicht, da dasselbe nicht wieder als assertorische Aussage, sondern in bedingter Form eintritt.

15<sup>32</sup>. Etwas Besonderes nach dem allgemeinen V. 31. — *Wenn ich nach Menschenweise „gethierkämpft“ habe in Ephesus, was ist mir der (daraus hervorgehende) Nutzen?* — κατὰ ἀνθρώπων hat den Hauptnachdruck, so dass es das Moment enthält, aus welchem das in der Frage des Nachsatzes liegende Negative: *so ist es nutzlos für mich* folgt. Der Zusammenhang aber ergiebt aus diesem Nachsatze als Sinn von κατὰ ἀνθρώπων: *nach Art gewöhnlicher Menschen*, d. i. nicht in göttlichem Streben und Hoffen, sondern aus selbstsüchtigen Motiven, im Interesse zeitlichen Lohns, Gewinns, Ruhms. Zur Abstufung der Motive vgl. Rom 5:7.8. Hat P. in solchem Sinne gekämpft, so hat er nichts davon, dass er καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκει. Die vielen abweichenden Fassungen Aelterer s. b. Poli Synops. Wolf. Gegen Rückerts Erklärung: *nach Menschenvermögen, mit Anstrengung der höchsten Kraft*, entscheidet, dass das mehrdeutige κατὰ ἀνθρ. nur das Menschliche *per excellentiam* bezeichnet. Erklärungen wie *exempli causa* (Seml. al.), oder *ut hominum more loquar* (Estius) sind, da nicht λέγω oder λαλῶ dabei steht, unmöglich. Conjectirt wurde: κατὰ ἀνθρώπων (Scalig.). — ἐθριομάχησα θριομαχεῖν, *mit wilden Thieren kämpfen* (Diod. 3, 42. Artem. 2, 54. 5, 49). Die Auslegungen scheiden sich von Alters her, je nachdem das Wort bildlich oder eigentlich genommen wird. Im ersten Sinne ist es eine starke Verbildlichung des Kampfes mit erbitterten und starken Feinden. So Tertull. (De resur. 48: „depugnavit ad bestias Ephesi, illas sc. bestias Asiaticae pressurae“), Chrys., Theophyl., Oecum., Pelag., de Wette, Hofm., u. d. m. Vgl. Appian. B. C. 763 (b. Wetst.), wo Pompejus sagt: οἷς θηρίους μαχόμεθα. Schol. Bodlej. zu Arr.-Epikt. IV 1, 159f. (γνώ)ση διὰ Σωκράτους ἐθριομαχῆσεν. Ignat. ad Rom. 5: ἀπὸ Συρίας μέχρι Ρώμης θριομαχῶ διὰ γῆς κ. θαλάσσης. ad Tars. 1. ad Smyrn. 4. Vgl. Tit 1<sup>12</sup> II Tim 4:17. Ignat. ad Eph. 7. S. auch Valcken. 332. P setzt bei seinen Lesern die Bekanntschaft mit dem, was er so stark bezeichnet, voraus, wie er auch ausserdem annehmen konnte, dass sie von selbst seinen Ausdruck bildlich verstehen würden,

da sie ja sein römisches Bürgerrecht kannten, das eine Verurtheilung ad bestias, ad leonem ausschloss. Auch kann sein verlorener Brief bereits nähere Angaben enthalten haben. Dagegen ist die eigentliche Fassung von *θηριομαχεῖν* gleichfalls vielfach vertheidigt, so von Ambrosiast., Theodoret, Luther, Calvin, Corn. a Lap., zuletzt von Holsten, Godet\*). Hierfür kommt in Betracht, dass die von den Griechen verschmähten Thierhetzen und Kämpfe der Römer seit dem 1. Jahrhundert vor Christus aus Thessalien in griechische, namentlich kleinasiatische Städte eingeführt waren. Daher Diodor III 42: *θηριομαχεῖν ὑπὲρ τῶν θρημμάτων*. Artemid. II 54: *θηρ. πένητι ἀγαθόν* (Baunack Rhein. Mus. XXXVIII 293f.). Aber hätte Lk in Act einen so ganz absonderlichen Fall unerwähnt gelassen? sollte Paulus selbst II 11<sup>23f</sup>. und Clem. I Kor 5 ihn nicht mit namhaft gemacht haben? — Bei der uneigentlichen Fassung\*\*) aber ist nicht nachzuweisen, ob und welch' ein einzelnes Ereigniss gemeint sei. Viele Aeltere denken mit Pelag., Oec. u. Theophyl. an den Aufruhr des Demetrius Act 19. Aber dabei war Paulus selbst gar nicht in Gefahr gerathen. Vielleicht meint er gar kein einzelnes Ereigniss, sondern das ganze schwere Kämpfen, welches er in Ephesus bis dahin mit erbitterten jüdischen Gegnern zu bestehen gehabt und wovon er Act 20<sup>19</sup> spricht: *μετὰ — — δακρύων κ. πειρασμῶν* etc. — *τί μοι τὸ ὄφελος;*) was nützt es mir? Der Artikel bezeichnet den bestimmten, als Ergebniss gedachten Nutzen. Die selbstverständliche Antwort ist: nichts! Vgl. 9<sup>17</sup>. Arr.-Epikt. III 7, 31. Als den Gewinn aber, welchen er von seinem nicht *κατὰ ἀνθρώπων* geführten Kämpfen habe, hat er nicht zeitliche Erfolge, Gemeindestiftung und dergl. im Auge, sondern die künftige Herrlichkeit, die durch die Todtenerstehung bedingt ist (vgl. Phl 3<sup>10. 11</sup>); daher er *εἰ νεκροί* etc. fortfährt. — *εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρε.*) wird von den meisten Aelteren (nicht Chrys. u. Theophyl., aber schon Pelag. u. Theodoret) zum Vorherigen gezogen. Dann wäre es ein zweiter Bedingungssatz zu *τί μοι τὸ ὄφελος*. Aber der

\*) Aus dieser eigentlichen Fassung ist die Legende in den apokryphischen Acta Pauli geflossen b. Niceph. H. E. 2, 25 (S. 175 ed. Paris 1630): er sei zuerst einem Löwen, dann anderen Bestien vorgeworfen, aber von allen unberührt gelassen worden!

\*\*) So auch Krenkel Beiträge 126f. Er nimmt eine Beziehung auf den apokalyptischen Sprachgebrauch an, wonach *θηρίον* die heidnische Staatsmacht bezeichne. Aber diese allgemeine Beziehung widerstrebt der Bestimmung *ἐν Ἐφέσῳ*, auch ist es unwahrscheinlich, dass P. die römische Obrigkeit (Rom 13<sup>1f</sup>.) als bestialisch zu charakterisiren gewillt sein konnte.

Gleichmässigkeit im Verhältnisse der Sätze (vgl. V. 29) ist es angemessener, mit dem Folgenden zu verbinden. *εἰ νεκρ. οὐκ ἐγείρ.* entspricht dem mit *κατὰ ἄνθρ.* bezeichneten Gedanken als *correlates objectives* Verhältniss. Nach *εἰ* ist *οὐκ* oder auch *γάρ* nicht gesetzt, weil das Asyndeton lebhafter und schlagender ist. — Wird die Stelle aus dem Zusammenhange gerissen, so kann sie als lohnsüchtiger Opportunismus gefasst werden. Aber dem Ap. ist das sittliche Leben nothwendig in der Gewissheit der Sündenvergebung und im Glauben an die ewige Erlösung begründet. Vgl. 9<sup>15f.</sup> II 12<sup>10.</sup> *φάγωμεν* etc.) Folgerung in Form einer Aufforderung. Eben diese Form kennzeichnet besonders herb die sittliche Widersinnigkeit der Auferstehungsleugnung, mit der im Sinne des P. der Lebenszusammenhang mit Christus und mit Gott zerrissen wird. P. giebt die Folgerung mit einer sprichwörtlichen Wendung, die durch die LXX auch in die Schrift (Jes 22<sup>13</sup>) übergegangen ist. Zacagni Coll. mon. vet. eccl. graec. 558. Profan-Analogieen wie Eur. Alk. 798 zu diesem frivolen Grundsatz s. b. Wetst. Jacobs Del. epigr. 7, 28. Dissen ad Pind. 500; vgl. Nikostr. b. Stob. Flor. 74, 64: *τὸ ζῆν οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ὅστις ἂν φάγῃ.* S. auch Sap 2<sup>1f.</sup>)\*). — *αὐριον*) leichtsinnig concreter Ausdruck des sehr Baldigen. Theokr. 13, 4.

15<sup>33f.</sup> Der unsittlichen Folge der Auferstehungsleugnung (V. 32) wird schliesslich noch ein sittlicher Warnungsspruch entgegengestellt: die Gemeinde solle durch ihren Verkehr mit jenen Leugnern, die in ihrem Schoosse waren (*τινὲς ἐν ὑμῖν*

---

\*) Diese sprichwörtliche Wendung enthält eine volkstümliche und durchschlagende Charakteristik der dem Evangelium widerstrebenden Lebensanschauung des praktischen Epikureismus: ergo vivamus, dum licet esse bene. Der Hintergrund derselben ist die Meinung, dass der Tod das Ende der Dinge sei. Daher die zahlreichen Zeugnisse für das raffinierte, ironische Kokettiren mit dem Tode, das den Genuss des Augenblicks erhöhen soll. Jene Mahnung zum Lebensgenuss spricht Trimalchio im Anblick eines silbernen Skeletts aus, mit dem er unter den Freuden des Gastmahls spielt (Petron ed. Hadrianides 116). Eine Illustration dieser Gastmahlsscene geben die jüngst in dem Silberschatze von Boscoreale gefundenen Skelettbecher, die unter einer Rosenguirlande Skelette in bezeichnenden Posen haben, welche durch Beischriften als Philosophen, Dichter und geistige Feinschmecker sich bekannt geben. Epikur hat die Beischrift: *τὸ τέλος ἡδονή*, andere: *τέρπε ζῶν σατόν* (sic!) — *σκήνη βίος* — *ζῶν μετάλαβε*, *τὸ γὰρ αὐριον ἀδελόν ἐστι* — *τέρψις*. Ein den Todtenschädel betrachtendes Skelett hat die Beischrift: *τοῦτ' ἀνθρωπος*, ein die Todtenspende ausgiessendes: *εὐσεβοῦ σκύβαλα*. Welch' ein Contrast zu Phl 3<sup>8</sup>! Vgl. Jahrb. d. K. D. arch. Instituts 1896 S. 80f.

V. 12, vgl. V. 34), nicht in die Irre gerathen, d. i. zur Un-  
sittlichkeit verführt werden (*πλανᾶσθε*, Passiv., s. z. 69). —  
*φθείρουσιν* etc.) Rechtfertigung der Ermahnung *μὴ πλανᾶσθε*. Die Worte (einen Iamb. trimeter acatalect. bildend) \*)  
entstammen der Thais des Komikers Menander (Fragm. ed.  
Meinecke 75), wobei aber fraglich bleibt, ob sie P. wirklich  
auch als Ausspruch dieses Komikers (als *Μενάνδρειος φωνή*,  
Lukian. Am. 43), oder überhaupt nur als einen hellenischen  
Gemeinspruch gekannt hat. Letzteres ist bei dem sprichwört-  
lichen Charakter der Worte und beim Mangel irgend einer  
Andeutung, dass sie eines anderen seien, nicht unwahrschein-  
lich. Aehnliche classische Stellen s. b. Alberti Obs. 356 f. u.  
Wetst. Vgl. bes. Theogn. 35 f. — *ἡ θη χρηστά*) gute Sitten,  
Gegentheil: *κακά* Soph. R. 610. Ant. 516. *πονηρά*, Plat. Gorg.  
499 E. Def. 412 E: *χρηστότης ἡθους ἀπλαστία μετ' εἰλογοσιτίας*.  
— *ὁμιλίας κακαί*) Vulg: *colloquia mala*. So Luther, Erasm.  
al., unter den Neueren Holsten, der Rom 141. Lk 24<sup>14</sup> ver-  
gleicht. Vgl. Dem. 1468. 27. 1466. 2. Xen. Mem. 1, 2, 6.  
Der Zusammenhang rechtfertigt diese Beschränkung des Be-  
griffs, denn der Ap. giebt hier Ermahnungen, deren Spitze  
gegen die *τινές*, welche die Auferstehung in Zweifel ziehen  
(V. 12), sich richtet. Meyer und Godet (vgl. Beza) entschei-  
den sich für die sprachlich gleich berechnete Uebersetzung:  
*nichtswürdige Verkehre, schlechter Umgang*. Zum Plur. Plat.  
Pol. 550 B: *ὁμιλίαις — κακαῖς κεχοῖσθαι*. Xen. Mem. III 7, 5.  
— *ἐκνήψατε δικαίως κ. μὴ ἄμαρτ.*) Parallele von *μὴ*  
*πλανᾶσθε*, aber die Leser als schon in ihrer sittlichen klaren  
Besonnenheit gestört, durch den Einfluss jener *τινές* V. 34  
bereits in einen gewissen Grad von sittlicher Unfreiheit (Be-  
rauschtheit) versetzt darstellend. P. warnt die Gemeinde  
vor diesen etlichen in ihrer Mitte; jene soll sich durch diese  
nicht schädigen lassen (56), sondern nüchtern werden, so weit  
sie durch letztere schon an sittlicher Nüchternheit Einbusse  
erfahren hat. *Werdet nüchtern auf die rechte Weise*, so wie  
sich's gehört. Liv. 1, 41: *Expurgare vere*. Hom. Od. ξ,  
90: *οὐκ ἐθέλουσι δικαίως μᾶσθαι*. Dem. 1180. 25. Vgl.  
Lobeck ad Soph. Aj. 547. Zu *ἐκνήψειν* nüchtern werden in  
uneigentlicher Beziehung im Gegensatz zur Geistesstrunkenheit  
vgl. Plut. Dem. 20. Joel 15. Beng.: „*ἐκνήψατε* exclamatio

\*) Dem Versmasse angemessener ist die fast zeugenlose Lesart  
*χρησθ'* (Lachm.), doch kann auch *χρηστά* wie *χρησθ'* gelesen worden  
sein. Winer<sup>8</sup> § 5, 8. Clem. Alex. Strom. I. S. 350 P: *ἰαμβεῖω συγ-  
κέχρηται τραγικῶ* (Edw.). Nach Sokr. Hist. eccl. III. 6 stammen die  
Worte aus Euripides.



plena majestatis apostolicae“. — Der Imperat. Aor. bezeichnet die rasche momentane Ausführung des Nüchternwerdens; dagegen verlangt *μὴ ἁμαρτάνετε* die fortdauernde Enthaltung vom Sündigen durch Zweifel an Gottes Allmacht. Zu dem allgemeinen *μὴ ἁμαρτάνειν* vgl. II 137: *ποιῆσαι κατὸν μηδέν. — ἀγνώσιαν γὰρ* etc.) denn Unkenntniss Gottes haben gewisse Leute; wie sehr solltet ihr euch hüten, von solchen euch behören zu lassen! *ἀγνώσια* (I Pt 2<sup>15</sup>) ist das Gegentheil von *γνώσις*, Plat. Pol. V. 477 A. Die *τινές* sind die V. 12 Bezeichneten, nicht etwa nur ein geringer Theil derselben (Billr.). Das Wesen ihres Unglaubens an die Auferstehung wird wie Mt 22<sup>29</sup> aufgefasst. Der Ausdruck: *ἀγν. ἔχειν* „gravior est phrasis quam ignorare“ Beng. Sie sind damit behaftet. Stallb. ad Plat. Rep. 574 E. — *πρὸς ἐντῶν. ὑμ. λέγω*) Denn dass solche *τινές* in der Gemeinde waren, beschimpfte die Gemeinde; um so wackerer sollte sie sein. 65. 56. *ὑμῶν* gehört zu *λέγω* \*).

\*) Meyer bemerkt zu V. 32—34: Zu rasch schliesst Billr. u. Olsh. aus V. 32, dass die Auferstehungsgegner den Grundsatz *γράφωμεν* etc. selbst verabscheut hätten. Von seinen Lesern überhaupt setze P. voraus, dass sie jenen Grundsatz als widerchristlich verabscheuten; aber die *τινές* unter ihnen, welche die Auferstehung leugneten, müssen, nach der Warnung und Ermahnung V. 33. 34, in Folge dieser Leugnung schon zur frivolen Lebensrichtung hingerissen gewesen sein; sonst könnte P. nicht vor der Verführung durch ihren unsittlichen Umgang warnen (V. 33). Ja, manche anderen sogar mussten schon durch den bösen Einfluss der *τινές* in ihren sittlichen Grundsätzen wankend geworden sein; sonst könnte Paulus nicht ermahnen, wie er V. 34 thut. Denn dass er V. 33 f. nicht vor Misskennung und Daran-gebung von Heilswahrheiten warne, wie Hofm. meint, sondern vor Verderb heilsamer Sitten, also vor Immoralität, ist durch *ἡθῶν* in dem Menandrischen Worte und durch *μὴ ἁμαρτ.* gewiss, daher auch die Gefahr der Verirrung nicht als durch Umgang mit heidnischen Volksgenossen eingetreten zu denken ist (Hofm.), sondern durch den Verkehr mit jenen *τινές* in der Gemeinde, welche vermöge der Auferstehungsleugnung sittlich leichtfertig geworden waren. Die *τινές* waren kranke Glieder des Gemeindegörpers, den P. vor weiterem Umsichgreifen des Uebels bewahren will, wie im Glauben so im Leben. Gegen Meyer's Auffassung spricht jedoch, 1) dass der Ap. die *τινές* zu den Lesern nicht in den scharfen Gegensatz stellt, den sie voraussetzt, s. V. 12: *τινές ἐν ὑμῖν*; 2) dass der Brief an die ganze Gemeinde gerichtet ist; 3) dass er, wenn es thatsächlich Gemeindeglieder von ausgesprochenen epikureischer Gesinnung gegeben hätte, dieselben nicht bloss indirect getroffen, sondern auf ihr Ausscheiden gedungen haben würde. Deshalb wird auch betreffs der Auferstehungsleugner dabei stehen zu bleiben sein, dass dieselben über die Tragweite ihres Gebahrens sich nicht klar waren und dass ihnen deshalb der Weg, der folgerecht vor ihnen liegt, vom Ap. schonungslos gezeigt wird. Indem P. die Gemeinde warnt, warnt er auch sie.

15<sup>35</sup>—49\*). Von der Art der Auferstehung und dem Auferstehungsleibe. Grundsatz: die Identität der pneumatischen Persönlichkeit wird durch die ihr von Gottes Allmacht verliehene neue Existenzform der Auferstandenen nicht aufgehoben. Methodisch verfährt P. in Aufreihung seiner Beweisstücke wie 9<sup>4</sup>—14. 11<sup>3</sup>—15. 14<sup>2</sup>—12. Der Inhalt der Erörterung ist durch die Gründe, welche die Zweifel an der Auferstehung veranlassten, bedingt. Zum Verständniss der Beweisführung ist im Auge zu behalten, dass P. auf den Gegensatz von materiell und immateriell nicht reflectirt. Wie der alttestamentliche Fromme und wie der Stoiker denkt er die Kraft als etwas körperliches und das Körperliche versteht er dynamisch (Heinrici II 584f. Diog. Laert. VII 38 als Zenos Ansicht: *πᾶν τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι*. Seneca Ep. 106: Quod facit corpus est). Der Gegensatz, von dem aus P. vom Auferstehungsleibe spricht, ist die sündhafte Menschennatur (V. 50) und das übernatürliche Wesen des dem Gläubigen verliehenen *πνεῦμα* (112f. 115). Der springende Punkt aber ist für ihn die Erwägung der Bedingungen des neuen Lebens, das Gott durch ein Wunder erweckt. Eine Sachparallele für den Gedankenzusammenhang bietet Rom 4<sup>17</sup>. 19. 24 in ihrem gegenseitigen Bezug.

15<sup>35</sup>. ἀλλ' ἐρεῖ τις) aber, meiner bisherigen Beweisführungen ungeachtet, man wird sagen. Jak 2<sup>18</sup>. „Objicit in adversa persona quod doctrinae resurrectionis contrarium prima facie videtur; neque enim ista quaerentis est modum cum du-

---

\*) Zur Textkritik: V. 36. ἄφρων nach **NABDEGP** Minusk., ἄφρον ist Correctur. — V. 39. σὰρξ vor ἀνθρώπων ist nach entscheidenden Zeugen zu tilgen. — *ἰχθύων*, ἄλλη δὲ *πτηνῶν*) Ueberwiegende Autorität — und nur diese kann hier entscheiden — hat die Umstellung *πτηνῶν* — *ἰχθύων*. Vor *πτην.* ist nach entscheidenden Zeugen wieder *σὰρξ* zu lesen. Meyer hält *σὰρξ* ohne Grund für einen mechanischen Zusatz. — V. 44. εἰ ἔστιν σῶμα ψ. ἔστιν καὶ πνευματ. haben **NABCD\*FG** Minusk. u. m. Vers. u. Väter. εἰ fehlt **DbeEKL**. Es ist wohl durch einen Augenfehler (*Εἰ ἔστιν*) ausgefallen. — V. 47. ὁ κύριος nach ὁ δεύτερος ἄνθρ. ist Glossem. Es fehlt **N\*BCD\*EFG\* 17. 66\*\*** u. m. Vers. u. Väter. S. Reiche Comm. crit. I 294f. — V. 49. *γορῶσμεν*, nach **NACDEFGKLP** d. m. Minusk. Copt. Slav. Vulg. It. Syr. utr. (?) Goth. Theodot. Orig. Method. Bas. Chrys. Caes. Macar. Epiph. Damasc. Ir. Tert. (praeceptive, non promissive) Cypr. Hilar. Ambrosiast. Hier. Pel. al. *γορῶσμεν* ist gestützt durch B, wenige Minusk. Arm. Aeth., Cyrill. Theodoret; Oec. u. Theophyl. geben und erklären beide Lesarten. Die Bezeugung entscheidet für den Conj. Meyer hält aus inneren Gründen an *γορῶσμεν* fest (indem man *σὰρξ* u. *αἷμα* V. 50 wegen der *resurrectio carnis* nicht physisch, sondern ethisch gedeutet hätte, wäre der Conj. hinein gebessert). So auch Holsten, Godet.

bitatione, sed ab impossibili arguentis“, Calvin. —  $\pi\omega\varsigma$ ) Der allgemeine und noch nicht concret bestimmte Zweifel wird so gleich durch  $\pi\acute{o}\iota\omega\ \delta\epsilon\ \sigma\acute{o}\mu\alpha\tau\iota$  mit Rücksicht auf seinen hauptsächlichsten Anlass wiederholt. Nach Meyer setzt  $\delta\epsilon$  das  $\pi\omega\varsigma$  und das  $\pi\acute{o}\iota\omega\ \delta\epsilon\ \sigma\acute{o}\mu.$  so in Parallele (Hartung I. 188 f. Klotz ad Devar. 362), dass es zwar nicht *oder aber* heisst (Hofm.), aber dem  $\pi\omega\varsigma$  dasjenige gegenüber stellt, was eigentlich der gefragte Inhalt sein soll: *mit was für einem Leibe aber* (meine ich) *kommen sie?* Da es sich jedoch nicht nur um Zweifel an der Möglichkeit eines Auferstehungsleibes handelt, sondern diese allein die besondere Form waren, in der Zweifel an der Auferstehung Ausdruck gewannen, sind die Fragen einfach nebenzuordnen, aber nicht derartig zu trennen, dass die erste sich allein auf den Modus der Auferweckung, die zweite allein auf den Auferstehungsleib beziehe (Godet). Beides fällt, wie die Erörterung V. 42f. beweist, zusammen. —  $\epsilon\acute{\rho}\chi\omicron\nu\tau\alpha\iota$ ) nämlich zu den bei der Parusie noch Lebenden, I Th 4<sup>16f.</sup> Die Praesentia  $\epsilon\gamma\epsilon\iota\omicron$  und  $\epsilon\acute{\rho}\chi.$  veranschaulichen das an sich Zukünftige als gegenwärtiges Object der Betrachtung. So kann das Praes. auch das Vergangene vergegenwärtigen (Dissen ad Dem. de cor. 253). Treffend Erasmi: „Actio rei declaratur absque significatione temporis“.

15<sup>36</sup>—41. Zunächst Analogieen aus der Naturerfahrung zur Vorbereitung der dann V. 42f. folgenden Belehrung über die gefragte  $\pi\acute{o}\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$  des Auferstehenden. —  $\acute{\alpha}\varphi\epsilon\omega\nu$ ) Die Leugner haben also unter Voraussetzung der Identität des Auferstehenden mit dem Begrabenen die lebendige Fortexistenz der Persönlichkeit als einer mit einem Leibe begabten undenkbar gefunden; diese Voraussetzung aber ist thöricht. Der Nominat. ist nicht Anruf, weil ohne Artikel, sondern Ausruf, so dass zur grammatischen Erklärung  $\epsilon\acute{\iota}$  zuzudenken ist. Lk 12<sup>20</sup> (Tisch.), u. s. überh. Bernhardt 67. Winer<sup>7</sup> § 29, 2. 172. —  $\sigma\acute{\upsilon}\ \delta\ \sigma\pi\epsilon\acute{\iota}\rho\epsilon\iota\varsigma$ ) *was du säest*, nicht lebendig gemacht wird's u. s. w. Das  $\sigma\acute{\upsilon}$  hat den Nachdruck der nachherigen Gegenüberstellung der allein wirksamen göttlichen Thätigkeit V. 38: *du deinerseits*; daher auch nicht  $\acute{\alpha}\varphi\epsilon\omega\nu\ \sigma\acute{\upsilon}$  zusammenzunehmen ist (so Holsten). —  $\zeta\omega\omicron\pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\tau\alpha\iota$ ) Bezeichnung (von der abgebildeten Sache dargeboten) des Aufgehens des Samens, welcher vorher sterben muss, indem nämlich das Lebendige in ihm, der Keim, herauswächst und das den Keim enthaltende Korn der Zersetzung anheimfällt. Joh 12<sup>24</sup>. Der Ausdruck ist, dem  $\acute{\alpha}\nu\theta\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$  entsprechend, gewählt für die üblichen  $\beta\lambda\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$  und  $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\upsilon}\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  (Edwards nach Chrys). Aber in dem Passiv liegt zugleich die Rücksicht auf die göttliche Kraft, welche dem ersterbenden Samenkorn neues Leben

und neue Form verleiht. Mag daher auch das ἀποθανεῖν beim gesäeten Samen das Analogon des Verwesens des begraben Leibes sein, so liegt der Vergleichungspunkt doch nicht darin, dass der Leib in der Erde verwesen muss, um in dem bei der Todtenerweckung aus ihm hervorgehenden Auferstehungskörper lebendig zu werden, so wie das Saatkorn in der Erde durch Zersetzung stirbt, um im aufgehenden Keime neu zu erstehen (Meyer). Dagegen entscheidet sowohl, dass das Samenkorn mit dem Leichnam nicht gleichgesetzt werden darf, als auch, dass alsdann die Analogie zur Vorstellung einer Seelenwanderung und nicht einer Auferstehung führte, da ja die Entwicklung des Samenkorns einen ewig sich erneuernden Kreislauf darstellt. Andererseits genügt es auch nicht, bloss die Nothwendigkeit des Sterbens zur Erlangung des Auferstehungslebens (v. Heng., vgl. Rück. u. Holsten Z. Ev. d. Paul. u. Petr. 374)\*) abgebildet zu finden, denn es steht nicht im Zweifel, dass die Analogie für den ganzen Vorgang, das Säen, Ersterben und Belebtwerden, hier wie dort Bedeutung behält. Demnach verweist dieselbe den Zweifler an die allmächtige Kraft Gottes, welche das Samenkorn ebenso wie den erstorbenen Leib aus dem Tode zum Leben ruft. — Parallelen bei Heinrici I 529f.

15<sup>37</sup>. Wie V. 36 der ersten Frage V. 35, so correspondirt V. 37 der zweiten. *Καὶ ὃ σπείρεις*) Und was du säest — nicht den Leib, welcher werden wird, säest du. ὃ σπείρεις lässt erst im allgemeinen die Aufmerksamkeit auf sich

---

\*) Vgl. über Holstens Auffassung des ganzen Abschnittes Wendt Die Bgr. Fleisch u. Geist 96f. Aber Wendt wird zu sehr durch den Gegensatz zu Holsten bestimmt, wenn er seine Ansicht so formulirt: „Die Untersuchung dreht sich nicht mehr darum, welche Substanz, sondern darum, welche Form, welches Aussehen die Auferstandenen haben würden“. Wenn V. 50 das Ergebniss der ganzen Verhandlung zieht, so handelt es sich dem Ap. nicht bloss um das Aussehen, sondern um die Beschaffenheit der auferstandenen Persönlichkeit überhaupt. Die Prämisse der Leugner war: Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben. Diese eignet er sich an, nachdem er erwiesen hat, dass sie die Frage V. 35 nicht trifft, da der Uebergang in die höhere Existenz, wie die Analogien und die christologischen Erwägungen beweisen, nicht eine Erhaltung der irdisch-sarkischen Leiblichkeit fordert. Demnach leitet die Erwägungen des Ap. nicht der Gegensatz von Substanz und Form, sondern er veranschaulicht die Art und Weise, in welcher der Uebergang aus der niederen in die höhere Existenz für den Gläubigen sich vollziehen kann und muss. Holsten nähert sich jetzt diesem Standpunkte (Ev. des Paulus I. 247, Anm.): „Der lebendige Begriff des σώμα ist der einer substantiellen Form“. Weshalb will er es daher bestreiten, dass bei Paulus σάρξ und σώμα als Begriffe mit fließenden Grenzen gedacht sind?

verweilen, unabhängig vom Folgenden, das einen vollständigen Satz für sich bildet. Mt 7<sup>24</sup>. 10<sup>14</sup>. Lk 21<sup>6</sup>. Was aus dem Korn hervorwachsen wird, die Pflanze, nennt Paulus τὸ σῶμα τὸ γενησόμεν, weil er es als Analogon des Auferstehungsleibes in seiner Vorstellung hat. Der Nachdruck aber liegt auf τὸ γενησ. — γυμνὸν κόκκον) ein nacktes Korn, das noch nicht mit einem Pflanzenkörper (s. das Folgende) von Gott bekleidet ist. Vgl. II 53. Dass dem γυμνὸς κόκκος nicht die Seele oder das πνεῦμα des Gestorbenen entspreche (Holsten), zeigt ὁ σπείρεις vgl. mit V. 42f. Zur Sache vgl. Clem. Kor. I. 24: ἅτινα πεσόντα εἰς τὴν γῆν ξηρὰ καὶ γυμνὰ διαλίεται. — εἰ τύχοι σίτου) etwa von Weizen. εἰ τύχοι heisst auch hier nicht „zum Beispiel“ sondern „wenn sich's trifft“ (dass du etwa gerade Weizen säest). 14<sup>10</sup>. — ἢ τινος τῶν λοιπῶν) Neutr. Dazu zu denken ist aus dem Zusammenhange σπερμάτων.

15<sup>38</sup>. Ὁ δὲ θεός) dem σὺ δ' σπείρεις V 36 gegenüberstellend, was mit dem menschlicherseits gesäeten Samen von Seiten Gottes geschehe. — ἡθέλει) gewollt hat. Es bezeichnet den (schon bei der Schöpfung) abgeschlossenen Act der göttlichen, in die Naturgesetze gelegten Willensbestimmung. Zu der religiösen Naturanschauung, die von allen Mittelursachen absieht, s. 12<sup>18</sup>. 24. — καὶ) und zwar, wie 35. — Die Verschiedenheit der (eigentümlichen ἴδιον) Organismen, welche Gott den verschiedenen gesäeten Samen unter Erhaltung der Stetigkeit der Arten verleiht, d. i. aus ihnen hervorwachsen lässt, deckt die Frage: ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; sofern sie zur Leugnung der Auferstehung dienen soll, desto mehr in ihrer Thorheit auf. Gott, der so vielfache Pflanzenkörper den gesäeten Körnern je nach ihrer Art giebt, vermag auch neue Auferstehungskörper den begrabenen Verstorbenen zu geben. Wie unverständlich, zu denken, derselbe Leib, welcher begraben wird, müsse wieder hervorkommen, wenn es eine Auferstehung gebe! Jeder Weizenhalm widerlegt dich! So zeigt die Analogie, wie Gottes allmächtiger Wille in dem Leben der Natur eine Entwicklung vor Augen stellt, in der aus dem Tode ein Neues, aber nicht ein Fremdes hervorgeht. Mit dieser Anschauung scheidet sich P. von der pharisäischen Auferstehungslehre, welche die Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leibe behauptet (Schürer II 323f. II Mak 7<sup>10f</sup>. 14<sup>46</sup>).

15<sup>39—41</sup>. Um begreiflich zu machen, dass nicht derselbe Leib wieder hervorgehen müsse, wird nun noch auf die vielfache Verschiedenheit von organischen Bildungen in der Natur hingewiesen; so kann auch der Auferstehungsglaube nicht an



die Voraussetzung der Gleichheit des jetzigen und künftigen leiblichen Organismus geknüpft sein. Sehr verschieden sind nämlich die animalischen Fleischarten (V. 39), die himmlischen und irdischen Körper (V. 40), wie der Glanz der Sonne, des Mondes und der Gestirne (V. 41) zeigt. Betreffs des Wechsels von *ἕτερος* und *ἄλλος* s. zu 12 8—10, zur Aufzählung der Lebewesen Gen 1 24 f. Ps 8 8 (Edwards). — *σὰρξ κτηνῶν*) *Fleisch von Vieh*, d. i. *quadrupedum* überhaupt, wie das Folgende fordert (de Wette nach Aelteren), nicht bloss *jumentorum* (v. Heng.) oder *pecorum* (Vulg.), welche zum ökonomischen Gebrauch und zum Transport gehalten werden (Meyer). Die beiden abgeleiteten Bedeutungen ergeben sich aus der Grundbedeutung: *Besitz, Hausvieh*. — *σώματα ἐπουράνια*) Nach Meyer: *himmlische*, d. i. im Himmel befindliche *Leiber*. Joh 3 12. Phl 2 10. Damit seien die Leiber der Engel (Mt 22 30. Lk 20 36) gemeint. So auch de Wette, Everling 45, früher Holsten. Da aber sogleich die *δόξα τ. ἐπουρ.* durch *δόξα ἡλίου* etc. näher beschrieben wird, ist bei der gewöhnlichen Erklärung *Himmelskörper* (Sonne, Mond und Sterne) stehen zu bleiben (so auch Hofm.). Wenn Meyer dagegen sagt, dass man dem Ap. unsern modernen Sprachgebrauch unterlege, so bleibt er dafür den Beleg schuldig. Ob P. die aus der Bibel nicht sicher (Job 38 7) zu belegende Betrachtungsweise der Gestirne als belebter Wesen (so jetzt auch Holsten, vgl. dazu Galen. De usu Part. 17 b. Wetst. Philo. Op. mund. 5. 16. 32 u. ö.) sich angeeignet habe, kann zweifelhaft erscheinen. Aber da der Zusammenhang verlangt, dass *σώματα* Leiber als wirkliche Lebensorgane sind, nicht unorganische Dinge und Stoffe, wie Steine (Lukian. Vit. auct. 25), Wasser (Stob. Flor. app. 2, 3) und überhaupt das Materielle (Plato Polit. 288 D), das bei Griechen, nicht aber sonst im NT mit *σῶμα* bezeichnet wird (Meyer), so wird man nicht umhin können, dem Ap. die Vorstellung beseelter Himmelskörper zuzuschreiben. Die Einmischung der Engel würde die Reihe der Analogieen unnötig verwirren (Hofm.). Denn warum sollte P. nicht, falls er sie hätte nennen wollen, den unzweideutigen Gegensatz von *σώματα ἀνθρώπων* und *σώματα ἀγγέλων* gewählt haben? — *σώματα ἐπίγεια*) *auf Erden befindliche Leiber*, das sind die Leiber der Menschen und Thiere. — Beiderlei Leiber, die himmlischen und irdischen, sind von verschiedenartiger eigentümlicher Herrlichkeit, jene mit Lichtglorie umflossen, diese Kraft, Anmuth, Schönheit, künstlichen Bau in ihrer äusseren Erscheinung darstellend. Beachte, dass V. 40 *ἑτέρα* gesagt ist, weil die Subjecte specifisch verschiedener Art und Beschaffenheit sind. Anders V. 41. — *Eine*

andere ist Sonnenpracht, und eine andere Mondespracht, und eine andere Pracht von Sternen (d. i. eine andere als von Sonne und Mond). Aber ἀστέρων, nicht ἀστέρως hat P. gesagt, weil auch die Sterne unter einander nicht einerlei Glanz haben; darum setzt er erläuternd hinzu: denn Stern von Stern unterscheidet sich an Glanz, wodurch er seine eigenartige Pracht erhält. Sonach ist διαφέρει einfach differt (Vulg.), nicht excellit (Mt 6<sup>26</sup>. 10<sup>31</sup>. 12<sup>12</sup>), was der Context nicht darbietet. Zu ἐν bei διαφέρει vgl. z. B. Plat. Pol. 8. 568 A. Gewöhnlicher ist der Accus. oder Dativ der näheren Bestimmung (Lobeck ad Phryn. 394). Δόξα das was erscheint, die Erscheinung, prägnant: die herrliche Erscheinung, bei den Sternen also der Glanz, der Lichtschein, bei den ἐπίγεια aber, wie der Augenschein lehrt, gewiss nicht (gegen Holsten). Daher ist der Begriff nicht schlechtweg gleich Lichtsubstanz, wohl aber bleibt die Erscheinung Ausdruck des Wesens. Der Zweck von V. 41 ist nicht, auf die verschiedenen Herrlichkeitsgrade der Leiber der Seligen hinzuweisen (Chrys., Oecum., Theod., auch Holsten, Godet), was weder im Vorherigen angedeutet, noch in der Anwendung V. 42f. bemerklich gemacht, und daher im Zusammenhange nicht begründet ist. Calvin bemerkt vielmehr richtig: „Non disputat, qualis futura sit conditionis differentia inter sanctos post resurrectionem, sed quid nunc differant corpora nostra ab iis, quae olim recipiemus — ac si diceret: nihil in resurrectione futurum doceo, quod non subjectum sit jam omnium oculis“. — Ueberhaupt hüte man sich, der eigenen Anwendung des Ap. V. 42—44 zuwider, den einzelnen Punkten V. 39—41 auch verschiedene einzelne Beziehungen aufzudrängen \*).

15<sup>42</sup>—49. Anwendung von V. 36 (σπείρεται) bis 41 auf die Frage nach der Beschaffenheit der Auferstehung. Die Analogieen führen auf die Anerkennung der Möglichkeit und Wirklichkeit einer neuen, dem πνεῦμα entsprechenden Leiblichkeit. P. schliesst aus der Realität des Sinnlichen mit Berufung auf den auferstandenen und erhöhten Christus auf die Realität des Uebersinnlichen, nachdem er an den Analogieen die Allmacht und den Schöpferreichtum Gottes veranschaulicht hat. Um Christi willen aber ist ihm die Realität des Ueber-

\*) Zur Warnung dient schon Tertull. De resurr. 52, der über V. 39 sagt: „Alia caro hominis, i. e. servi Dei; alia jumentis, i. e. ethnici; alia volucrum, i. e. martyrum; alia piscium, i. e. quibus aqua baptismatis sufficit“, — über V. 41 aber: „alia solis gloria, i. e. Christi; alia lunae, i. e. ecclesiae; et alia stellarum, i. e. seminis Abrahæ“.

irdischen ebenso eine Erfahrungsthatsache, wie die Realität des Irdischen. Beides ist ihm aber nicht Ergebniss einer inneren Entwicklung, oder eines natürlichen Zusammenhangs, sondern das Sinnliche so wie das Uebersinnliche sind in jedem Falle von Gott gesetzt (s. V. 38). — οὕτω καὶ ἡ ἀνάστ. τ. νεκρ.) sc. ἐστὶ. So verhält es sich auch mit der Auferstehung der Todten, das Verhältniss derselben zu dem jetzigen Zustande ist nach den vorhergehenden Analogieen zu bemessen, die einmal den Uebergang in entgegengesetzte Daseinsformen, sodann die Mannichfaltigkeit des Seienden nach Stoff und Erscheinung vergegenwärtigen. Meyer verengt die allgemein gehaltene Anknüpfung auf die Bezeichnung des Auferstehungsleibes. — *Gesüet wird's in Vergänglichkeit* u. s. w. Aus dem Folgenden σῶμα zu ergänzen, ist überflüssig (Meyer, God., Edw.), es handelt sich um den *status praesens* (Calvin) und den *status qui resurrectionem sequitur* überhaupt (Reuss), der nachher mit besonderer Rücksicht auf das σῶμα bestimmter charakterisirt wird. Daher darf auch σπείρεται nicht mit Meyer (nach Grot.: cum posset dicere sepelitur, maluit dicere seritur, ut magis insisteret similitudini supra sumtae de grano) nur im Sinne des Beerdigens aufgefasst werden. Da die Wahl des Ausdrucks durch das den Lesern bereits bekannte Bild bedingt ist, so liegt der Vergleichungspunkt vielmehr darin, dass das gegenwärtige Leben mit der Saatzeit, das zukünftige mit der Ernte gleichgesetzt wird. Diesen Gedanken bestätigt das Schriftwort V. 45, das nicht einen bestimmten Act, sondern ein dauerndes Verhältniss schildert. Der Beweis, dass σπείρεσθαι einfach Begrabenwerden heissen könne, ist nicht zu liefern. S. v. Hengel. Doch deckt auch des letzteren Erklärung nicht den Sinn, wonach σπείρεται auf die Zeugung gehen und als Subject der Mensch gedacht sein soll; auch nicht die Ansicht Hofm.: das Säen sei die Dahingabe des Leibes in den Tod, ohne Rücksicht darauf, ob er in die Erde gelegt werde. — ἐν φθορᾷ in Vergänglichkeit, die im Verwesungszustande am grellsten zur Erscheinung kommt. — ἐν ἀφθαρσίᾳ in Unvergänglichkeit, d. i. in der definitiven Befreiung von der δουλεία τῆς φθορᾶς. Rom 8 23, vgl. V. 50. 52. Der dem P. geläufige Terminus stammt aus dem Anschauungskreise der Popularphilosophie, aus dem er auch in die Sap. Sal. (2 23. 6 19. 20, vgl. IV Mkk 9 22. 17 12) übergegangen ist. Vgl. Plut. ed. Reiske X 571 u. ö. — ἐν ἀτιμίᾳ im Zustande von Unehre. Chrys. (τί γὰρ εἰδεχθέστερον νεκροῦ διαβένετος;) Theodoret, u. a., auch Meyer haben die foeditas cadaveris verstanden, und zwar insofern mit Recht, als die Hinfälligkeit und Kraftlosigkeit des irdischen darin ihren Höhe-

punkt erreicht. Daher ist die Fassung von de Wette, Hofmann, Rückert mit einzuschliessen: es gehe auf das „ante mortem miseriis et foeditatibus obnoxium esse“, Estius. Wie berechtigt diese erweiterte Beziehung ist, erhellt aus der Zusammenfassung V. 44, in der die zuständige Bestimmung den irdischen Leib überhaupt seinem Wesen nach, nicht speciell nach seiner beim Begrabenwerden stattfindenden Beschaffenheit charakterisirt. (Gegen Meyer.) — ἐν δόξῃ als Gegensatz zu ἀτιμία geht nicht auf den Zustand der äusseren Glorie, welche den Auferweckten eigentümlich sein wird (Meyer mit Berufung auf V. 40. Phl 3<sup>21</sup>), sondern auf die kundwerdende Herrlichkeit des neuen Daseins überhaupt. — ἐν ἀσθενείᾳ variis morbis et periculis obnoxium, Rosenm., vgl. Rück. (Schwächlichkeit), im Zustande von Kraftlosigkeit, insofern aus dem gestorbenen Leibe alles Vermögen, alle ἰσχύς (Soph. O. C. 616), alles σθένος der Glieder (Pind. Nem. 5, 72. 10, 90) geschwunden ist (Meyer). Willkürlich enge beziehen es Chrys., Oecum., Theodoret, Theophyl. al. bloss auf das Unvermögen, der Verwesung zu widerstehen. Nicht ein müssiges (de Wette), sondern ein charakteristisches den todtten vom lebendigen Leibe specifisch unterscheidendes Merkmal ist ἐν ἀσθ. — ἐν δυνάμει im Zustande von Kraft; der Auferweckte wird mit Kraftfülle zu Leben und Wirksamkeit ausgestattet sein. Was Grot. hinzusetzt: „cum sensibus multis, quos nunc non intelligimus“, ist vielleicht an sich Wahrheit, liegt aber nicht in ἐν δυνάμει. Sonach unterscheiden sich die irdischen Wesen von den auferstandenen hinsichtlich ihrer Dauer (φθορά — ἀφθαρσία), ihres Werthes (ἀτιμία — δόξα) und ihrer Bethätigung (ἀσθένεια — δύναμις). Wendt 129. — Nun fasst P., was von den entgegengesetzten Zuständen überhaupt gesagt wurde, zusammen in den Grundgegensatz, wonach die von dem aus Erdenstoff geschaffenen Adam stammende Leiblichkeit irdischer (V. 47. 48) und darum psychischer (V. 45. 46) Art war, während die von dem himmlischen Menschen stammende himmlischer (V. 48) und darum, wie der Leib des auferstandenen Christus (V. 45), pneumatischer Art sein wird. — Σπείρεται σῶμα ψυχικόν, gesäet wird ein seelischer Leib, aber ein ganz anders gearteter steht auf; ein ψυχικόν geht dahin, ein πνευματικόν geht hervor. Das ist die neue ποιότης τοῦ σώματος, in welcher der Auferstandene kommt (V. 35), der Ausdruck aber, der die Verschiedenheit wie zwei Subjecte hinstellt, ist stärker und bezeichnender, als wenn man mit Hofm. fasst: gesäet wird es als seelischer Leib u. s. w. — ψυχικόν ist der Leib, welcher gesäet wird, insofern er Werkzeug der ψυχῇ und deshalb die ψυχῇ, diese Po-

tenz des sinnlichen und vergänglichen Lebens (vgl. z. 214), sein Lebensprincip und das Bestimmende seiner ganzen (aus Fleisch und Blut bestehenden V. 50) Beschaffenheit war. Die *ψυχή* hatte in ihm, wie Oec. u. Theophyl. sagen, *τὸ κῶρος* z. *τὴν ἡγεμονίαν*, er ist daher ihrem Wesen angemessen. Der Auferstehungsleib aber wird *πνευματικόν* sein, d. i. nicht ein ätherischer Leib (Orig., vgl. Chrys.)\*), was der Gegensatz von *ψυχικόν* verbietet; sondern ein geistlicher Leib, insofern einerseits das *πνεῦμα*, die Kraft des übersinnlichen, ewigen Lebens (der wahren, unvergänglichen *ζωή*), in welchem der heilige Geist die Werkstätte der Wiedergeburt und Heiligung hat (Rom 8<sup>11.16</sup>), sein Lebensprincip und das Bestimmende seiner ganzen Beschaffenheit, andererseits er selbst das dem Wesen des *πνεῦμα* angemessene Organ für dessen ungehemmte Wirksamkeit sein wird\*\*). Dass die Seele von P. nicht als ewig bleibend gedacht sei (Rück.), folgt daraus, dass sie zur *σάρξ* gehört (zu 214), woher auch der auferstandene Christus, dessen Bild der auferweckte Gläubige trägt, ganz *πνεῦμα* geworden ist (V. 45. II 317). Die Identität des menschlichen Wesens wird dadurch nicht aufgehoben (so Meyer). Das

\*) oder wie Zeller ThJ 1852 287 will: „ein Körper aus Geist“, das *πνεῦμα* materiell gedacht. Vgl. auch Holsten Zum Ev. d. Paul. u. Petr. 72: Aus himmlischer Lichtmaterie. Ebenso Köstlin JdTh 1877 271 f. Diese Vorstellung liegt dem *σῶμα αἰθέριον* zu Grunde, das Plethon (Orac. Magica ed. Opsopaeus 37) nach Plato's und Pythagoras Philosophie schildert; es habe als Träger (*ὄχημα*) der vernünftigen Seele selbst Theil an ihrer Unsterblichkeit, es sei ihr Abbild (*ψυχῆς λογικῆς εἰδωλον*). Bestimmter ausgeführt ist diese Vorstellung bei Hierokles (In aureum Pyth. carmen comm. ed. Mullach 167 f.). Hier. trifft mit P. im Ausdruck *σῶμα ψυχικόν* zusammen. Aber dieser seelische Körper ist ihm gewoben aus himmlischem Lichtstoff, immateriell, lebenwirkend, unsterblich, *ἀγχοιδές, αἶλον, ζωτικόν* — vgl. *ζωοποιούν* V. 45 — *ἀθάνατον*, er ist präexistent und wird bei der Geburt des Menschen mit dem *σῶμα ὑλικόν* bekleidet. Merkwürdig ist dies Zusammentreffen in den Ausdrücken bei dem reinen Gegensatz der Auffassungen. Kabbalistische Aussagen über ein Kleid aus Paradiesesluft s. b. Schöttgen Hor. 697.

\*\*) Luther's Glosse: Der natürliche (seelische) Leib, „der isset, trinket, schläfet, däuert, zu- und abnimmt, Kinder zeugt u. s. w. Geistlich, der solches keines darf, und doch ein wahrer Leib vom Geist lebendig ist“. Einen Anknüpfungspunkt in den Evg. bietet für diese Vorstellung Mt 22<sup>30</sup>. Vgl. Hom. Clem. 17<sup>16</sup>: *ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει τῶν νεκρῶν, ὅταν τραπέντες εἰς φῶς τὰ σῶματα ἰσάγγελοι γένωνται, τότε ἰδεῖν δυνήσονται* (sc. *οἱ δίκαιοι τὸν θεόν*). Aber es ist nicht zu übersehen, dass P. über die Erscheinung der Engel nirgends sich äussert. Vgl. S. 155. Richtig Oecum. *πνευματικόν σῶμα τὸ μηκέτι τοῖς βροτήμασι τῆς φθορᾶς ὑποπίπτον, ἀλλὰ τῇ ἀφθαρσίᾳ καὶ δόξῃ περικεκοσμημένον*.



*πνεῦμα*, das als Quellpunkt und Kraft des neuen Lebens dem Gläubigen bereits in diesem Leben verliehen ist, hat P. in den auferstandenen Leibern als das schlechthin Herrschende gedacht. Durch das *πνεῦμα* ist daher „die ungetrennte Stetigkeit der Entwicklung“ des Lebens vor und nach der Auferstehung verbürgt, aber allerdings nicht im Sinne eines Naturprocesses (wie Holsten Evg. des P. I 438 Heinrici verstehen will), sondern kraft des Gnadenwillens Gottes, welcher den Gläubigen mit dem *πνεῦμα* begabte und nach dem Abscheiden aus dem irdischen Leben dem *πνεῦμα* den ihm entsprechenden Leib bereitet hat (II 51f.). S. z. V. 42. Wenn Holsten dagegen als Gedanken des P. einen „dualistisch ausschliessenden Gegensatz“ zwischen dem jetzigen und dem zukünftigen Zustande der Gläubigen findet, so zerstört er den Begriff der Auferweckung, der ohne Zusammenhang zwischen beiden nicht denkbar ist. Die sämmtlichen den Eigenschaften des jetzigen Leibes entgegengesetzten Prädicate des Auferstehungsleibes vereinigen sich in der von P. verheissenen Gleichgestaltung mit dem verklärten Leibe Christi V. 48. 49. Röm 811. Phl 321. Wie weit aber die Lehre des P. über der Behauptung der Rabbinen von der (ganz krassen) Identität des Auferstehungsleibes mit dem jetzigen Leibe erhaben ist, erhellt noch des weiteren aus den Stellen b. Wetst. z. V. 36. — *εἰ ἔστι σῶμα ψ., ἔστι καὶ* etc.) logische Bestätigung des eben vom *σῶμα πνευματ.* gesagten. Es soll nämlich anerkannt werden, dass es nicht aus der Luft gegriffen sei, von der einstigen Existenz eines *σῶμα πνευματικόν* zu reden: „Wenn es seine Richtigkeit damit hat, dass es einen seelischen Leib giebt, so giebt es auch einen geistlichen Leib“. Der Nachdruck liegt auf dem vorangestellten zweimaligen *ἔστι existit* (Schoettg. Hor. 670). Die logische Richtigkeit des Satzes aber beruht auf der Voraussetzung (V. 42f.), dass der jetzige und künftige Leib in demselben Verhältnisse des Gegentheils zu einander stehen, wie *ψυχή* und *πνεῦμα*. Existirt also ein psychischer Leib (und das ist der jetzige), so muss auch ein pneumatischer Leib kein blosser Gedanke, sondern wirklich existent sein (und das ist der Auferstehungsleib). Godet zieht wie Hofm. die LA. des text. rec. vor und sieht in dem Satze die Absicht, die frappirende Thatsache in der paradoxesten Form auszusprechen. Erkennt dabei, dass hier ein Schluss aus der Analogie vorliegt, obwohl auch er das Folgende danach erklärt.

1545. Schriftbestätigung für das *εἰ ἔστι σῶμα ψ.* etc. — *οὕτω* so, in diesem Sinne, entsprechend dem oben Gesagten, steht auch geschrieben u. s. w. Die Stelle ist aus

Gen 27 nach den LXX (κ. ἐγένετο ὁ ἄνθρ. εἰς ψ. ζ.), aber mit den näher erklärenden Zusätzen *πρῶτος* und *Ἀδάμ*. Das Citat geht nur bis ζῶσαν, das folgende ὁ ἔσχατος etc. sind Worte des Ap., mit denen er das Schriftwort beweiskräftig macht. Wie 15<sup>21</sup> (Rom 5<sup>12f.</sup>) schwebt ihm der Gegensatz von Adam und Christus vor. Insofern Christus das ist, was Adam sein sollte (II 44. Kol 1<sup>15</sup>), bedeutet sein Dasein einen specifisch neuen Lebensanfang, und es giebt das Unterpfeiler für eine neue höhere Daseinsweise. Aus dieser Entgegensetzung ergiebt sich dem Ap. die Ergänzung des Schriftworts. Bengel: Caetera addit ex natura oppositorum. Edwards vergleicht mit dieser freien Fortführung der Schriftwahrheit die Methode, die Thuk. in der Wiedergabe von Reden befolgt, (I, 21): ἐχομένῳ ὡς ἐγγύτατα τῆς ξυμπάσης γνώμης τῶν ἀληθῶς λεχθέντων οὕτως εἴρηται. Wenn andere, wie Rückert, Holsten, Vollmer (Atl. Citate b. P. 54) u. m. annehmen, ὁ ἔσχατος etc. solle wirklich Bestandtheil der Schriftanführung sein, so geschieht dies auf Grund eines „Interpretationskunststücks“, nach dem P. gleich Philo (I 32. 49 — vgl. Siegfried Philo 242 u. ö.) und späteren Rabbinen die Lehre von einer doppelten Schöpfung sich angeeignet habe; die erste habe er Gen 1<sup>26f.</sup>, die zweite Gen 27 berichtet gefunden. Wie fern dem Ap. dieser Gedanke liegt, folgt sowohl aus 117 (Adam nach Gen 1<sup>26</sup> εἰκὼν θεοῦ), als auch aus der Art der Gegenüberstellung vom ersten und zweiten Menschen. Die jüdischen Theologen setzen sie in das Verhältniss von Urbild und Abbild, das Urbild ist selbstverständlich vorangehend —, P. kennt nur einen typischen Gegensatz zwischen beiden und bestimmt auch sogleich V. 46 das Verhältniss des Erdenmenschen und des Himmelsmenschen so, dass er auf den Gedanken an eine Praeexistenz des letzteren gar keine Rücksicht nimmt. Nach Hofmann ist οὕτω καὶ γέγρα. ein geschlossener Satz, der nur besage, dass die Unterscheidung von zweierlei menschlichem Leibe schriftgemäss sei. Um diese Schriftmässigkeit in's Licht zu setzen, verwende P. dann das Wort Gen 27. Dagegen ist aber, dass P. überhaupt das καθὼς γέγραπται zur Anführung von Schriftsprüchen zu brauchen pflegt; auch konnte der Leser hier um so weniger an einen andern Gebrauch denken, als gleich wirklich ein Schriftspruch der üblichen Citirformel sich anschliesst. — ἐγένετο) durch seine Erschaffung, vermittelst der Beseelung durch Gottes Hauch. — εἰς ψυχὴν ζῶσαν) Gen 1<sup>30</sup>, zu einem lebendigen Seelenwesen, so dass also der Leib Adam's ein σῶμα ψυχικόν sein musste. Damit ist die Sünde selbst noch nicht gesetzt, auch nicht die Nothwendigkeit ihres künftigen Eintritts, aber die Empfänglichkeit

dafür (Rom 5<sup>12f.</sup>). — ὁ ἔσχατος Ἀδάμ ist Christus. Vgl. V. 22. Rom 5<sup>14.</sup> Neve Schalom 9, 9: „Adamus postremus est Messias“. Er heisst der *letzte Adam* als Antitypus des ersten, d. h. als Haupt und Anfänger der neuen geretteten Menschheit, zugleich aber auch in Beziehung darauf, dass nach ihm nicht noch ein anderer mit adamitischem Berufe folgen soll (10<sup>11.</sup>). Von dieser letzteren Beziehung abgesehen, kann er auch der zweite Adam heissen. Vgl. V. 47. — εἰς πνεῦμα ζωοπ.) zu einem lebendig machenden Geisteswesen sc. ἐγένετο. Damit ist ausgesprochen, dass der Leib Christi ein σῶμα πνευματικόν ward. Aber welches ist der Zeitpunkt, in dem Christus εἰς πνεῦμα ζωοπ. ἐγένετο? Nicht in seiner Präexistenz (vgl. Anm. zu V. 47), auch nicht bei seiner Menschwerdung, man mag nun *a deitate* hinzudenken (Beza, Baur, Delitzsch, Edwards), oder die *communicatio hypostatica* zu Hülfe nehmen (Calov); denn während seines irdischen Lebens hatte Christus ein ψυχικόν σῶμα (nur ohne Sünde, Rom 8<sup>3.</sup>), er ass, trank, schlief, er litt und starb. Da es sich um die Auferstehung handelt (s. bes. V. 44), kann nur gedacht sein: nach seinem Tode (Hellwag ThJ 1848 240. Ernesti Urspr. d. Sünde II 122f. u. a.), und zwar durch seine Auferstehung ward Christus εἰς πνεῦμα ζωοπ. Das herstellende Ereigniss also ist die Auferstehung; vermittelt dieser ward der letzte Adam, welcher in seiner ganzen lebensmächtigen Wirksamkeit erst bei der Parusie erscheinen wird (V. 47), εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν, und zwar durch Gott, der ihn auferweckte. Mit Rücksicht auf das Wesen, das er als Auferweckter von Gott empfing, ist sein Zustand als πνεῦμα ζωοποιῶν nicht als Uebergang in eine andere Lebensform, sondern als Anheben eines neuen Lebens bezeichnet (ἐγένετο). Daher scheidet Meyer (ähnlich wie die Socinianer, auch J. Müller) nicht im Sinne des Ap. zwischen einem scheinbar pneumatischen Leib vor der Himmelfahrt und dem σῶμα τῆς δόξης nach derselben. Phl 3<sup>21.</sup> Lk 24<sup>51.</sup> — ζωοποιῶν) οὐκ εἶπεν· εἰς πνεῦμα ζῶν, ἀλλὰ ζωοποιῶν, τὸ μείζον εἰπών, Theophyl. Welche ζωή in ζωοποιῶν gemeint sei, lehrt der Zusammenhang, nämlich das Auferstehungsleben, das Christus, der zum πνεῦμα ζωοπ. geworden ist, bei seiner Parusie wirkt. Vgl. V. 22. Eph 1<sup>19f.</sup> Kol 3<sup>4.</sup> ITh 4<sup>13.</sup> Joh 5<sup>21f.</sup> und zum Ausdruck Joh 6<sup>63.</sup> Diese textmässige Beschränkung der Beziehung von ζωοποιῶν zeigt, dass hier kein zu viel beweisendes Argument statt hat (gegen Baur Neut. Theol. 197). — Straatmann und Baljon scheiden den V. als Glosse aus.

15<sup>46.</sup> Nachdem V. 44. 45 gesagt und aus der Schrift bestätigt ist, es gebe nicht bloss einen seelischen, sondern

auch einen geistlichen Leib, wird nun auch gezeigt, dass es der göttlichen Ordnung entspricht, wenn die niedere Seiensform der höheren vorangeht. Ohne Beziehung auf die Frage nach dem Verhältniss der Existenz nach der Auferstehung und der irdischen Existenz schwebt die Aussage in der Luft. *Jedoch nicht zuerst das Pneumatische, sondern das Psychische; hernach das Pneumatische.* Es ist überflüssig mit den meisten Aeltern (auch Hofm.) *σῶμα* zu ergänzen; P. weist ganz allgemein auf die Erfahrungsthat, nach der eine Stufenfolge von niederen zu höheren Bildungen durch die ganze Schöpfung geht (Godet). Diesen Erfahrungssatz belegt er dann

1547 durch die concreten Erscheinungen der beiden Stammhäupter der Menschheit, Adam und Christus. — Den Hauptnachdruck haben *πρῶτος* und *δευτερος*, so dass jenes dem *πρῶτον* und dieses dem *ἔπειτα* V. 46 entspricht, daher auch nicht wieder *ἕσχατος* steht. *Der erste Mensch* (nicht der zweite) *ist irdischen Ursprungs, irdisch; der zweite Mensch* (nicht der erste) *ist himmlischen Ursprungs.* — *ἐκ γῆς χοϊκός* Ursprung und Beschaffenheit. Hesych. setzt es gleich mit *πῆλινος, γῆινος*. Vgl. Gen 27 *χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς*. Koh 320. 127. IMkk 263. Dass bei *γῆς* der Artikel (Joh 331) nicht erforderlich war (gegen v. Heng., der wegen des fehlenden Artikels zu eng *terrenus, terram sapiens* erklärt und dann *χοϊκός humilia spirans*), erhellt nicht nur überhaupt (Winer <sup>7</sup> § 19, 1. 114), sondern auch aus Stellen wie Sap 15s. 171. Sir 36<sup>10</sup>. 40<sup>11</sup>. Da übrigens mit *ἐκ γῆς χοϊκός* zugleich der Leib Adam's als *ψυχικὸν σῶμα* wie V. 45 charakterisirt ist, die psychische Leiblichkeit aber an und für sich (ohne Zwischeneintritt eines abändernden Verhältnisses) die Sterblichkeit einschliesst (V. 44), so hat P. den Adam als sterblich geschaffen betrachtet, wodurch nicht ausgeschlossen ist, dass derselbe, wenn er nicht gesündigt hätte, unsterblich geworden und vom Tode frei geblieben wäre. Augustin. De pecc. meritis et remiss. 1, 5: „Ipsum mortale non est factum mortuum nisi propter peccatum“. Ewald Jahrb. II 153f. — *ὁ δευτ. ἄνθρ. ἐξ οὐρανοῦ* *himmlischer Herkunft und Beschaffenheit.* Wenn es bei dem ersten Gliede vielleicht zweifelhaft sein konnte, ob ausschliesslich die leibliche Beschaffenheit Adams gemeint sei, so beweist die Erklärung Meyers: *ἐξ οὐρ.* bedeute „die dem Himmel entstammende, d. i. von Gott gewirkte (II 52) Verklärtheit der Leiblichkeit Christi“ die Willkür dieser Annahme. Es handelt sich nicht um Christus als Bürgen einer verklärten Leiblichkeit, sondern um Christus als Bürgen für die Auferstehung. Was aber mit *ἐξ οὐρ.* gesagt ist, folgt aus seinem conträren Gegensatz *ἐκ γῆς*, demgemäss dem *χοϊκός* der

ἐπὶ τοῦ πρώτου entsprechen muss. Der zweite Mensch, der ebenso wie Adam ein neues Geschlecht begründet, ist nicht bloss seiner Substanz (R. Schmidt), auch nicht bloss seiner Erscheinung (Wendt) nach, sondern nach seinem Ursprung und seiner Beschaffenheit dem ersten entgegengesetzt. Inwiefern seinem Ursprunge nach? Wenn derselbe vom Himmel her ist, so hat er nichts mit den Gesetzen irdischen Entstehens zu thun. Ist damit die Präexistenz eines „himmlischen Urmenschen“ ausgesagt (Baur, Holsten, Hilgenfeld, Holtzmann, Pfeiderer, Schmiedel)? Aber wie verträgt sich damit die eben ausgesagte Priorität des Psychischen? Man sieht sich unter Voraussetzung dieser Erklärung gezwungen, den Platonismus Philo's, nach welchem zuerst der Idealmensch, dann der Mensch der Erfahrung erschaffen wurde (De op. m. 15. 31), dem Ap. unterzuschieben und ihn dadurch mit sich selbst in Widerspruch zu setzen. Durch jeden Versuch, Philos Speculation vom Urbild und Abbild desselben Schöpfungsmenschen oder das apokalyptische Mythologumenon des im Paradiese fertig als Individuum präexistirenden Himmelsmenschen (Henoch. IV Esra etc. — die rabbinische Theologie behauptet allein die ideelle Präexistenz des Messias im Heilsrathschlusse Gottes, Weber 339) hier einzutragen, entsteht die Frage: was bedeutet dann dem Ap. die Auferstehung Christi, auf die er die ganze Beweisführung gründet? Es bleibt daher nur übrig, Christus im Gegensatze zu Adam hinsichtlich seines Ursprungs als denjenigen eingeführt zu sehen, der für die Gläubigen dasselbe ist, was Adam für die Seinen: der Vermittler des Lebens, und zwar nicht in natürlichem Sinne wie Adam, sondern in geistlichem. Vom Himmel her ist der zweite Mensch demnach als der Repräsentant und Urheber des himmlischen Lebens, also als der Auferstandene. Damit aber, dass er vermöge seines specifischen Verhältnisses zu Gott als erster erweckt worden ist (V. 23), wird seine sonst vom Ap. mehr vorausgesetzte als direct gelehrt Präexistenz nicht aufgehoben; nur kommt sie hier nicht als besonderes Lehrstück in Betracht. Sie beruht auf sich. Auch Kol 1 15—23 ist sie allein im Gegensatze zu der bekämpften Irrlehre hervorgehoben in Fortbildung von Aussagen wie I 86. 10<sup>5</sup>, um gewissermassen in Schatten gestellt zu werden durch die Verkündigung der Kraft seines Erlösungswerks. Ueberall aber liegt allerdings den Aussagen über das Erlösungswerk Jesu, dessen Wirkungen an seinem Heilstode und seiner Auferstehung erkannt werden, die Gewissheit von der Einheit der Person Jesu als des eingeborenen Gottessohnes zu Grunde. Rom 1 3. 4. Daher enthält dem Ap. die Wendung *das Kreuz unseres Herrn*



*Jesu Christi* (Gal 6<sup>14</sup>) keinen Widerspruch. Vgl. I 11<sup>23</sup>. 12<sup>3</sup> \*). Was von seinem Ursprunge, gilt von seiner Beschaffenheit: pneumatische Freiheit im Gegensatz zu irdischer Gebundenheit, pneumatische δόξα im Gegensatz zu irdischer Niedrigkeit, pneumatische Unvergänglichkeit im Gegensatz zu irdischer Kurzlebigkeit. Denn dass ἐπουράνιος das Correlat für πνευματικός ist, folgt aus V. 46. Zur Sache vgl. J. Müller Sünde <sup>5</sup> I 412f. Lütgert Greifswalder Studien 1895 209—228.

15<sup>48</sup>. Anwendung auf unsere jetzige und zukünftige Beschaffenheit. Zu ergänzen ist einfach ἐστὶ und εἰσὶ. —

\*) Die zurückgewiesene Beziehung auf den präexistenten Himmelsmenschen als Gegensatz zu Adam ist zuerst von Baur (Ntl. Theol. 192f.) formuliert. Unter den Erklärern des IKor verfiel sie besonders lebhaft Holsten (vgl. S. 324 die Bemerkungen über das „Himmelsbild einer Mannesform“). Holsten bewegt sich in ihrer Begründung in Widersprüchen und Eintragungen. Während er zu 86 bemerkt, Christus ist nicht Herr für Paulus, sondern wird Herr, gewinnt er als Gedanken von 15<sup>12</sup> den Satz: „der Himmelsmensch ist ein Weibesohn und Erdenmensch geworden (Gal 44) und als Erdenmensch gestorben und auferweckt“. Wo bleibt aber da der „Himmelsmensch“, was hat er mit der Erledigung der Zweifel an der Auferweckung zu thun? Der präexistente Himmelsmensch, welcher weder für die Rechtfertigung und Erlösung (Rom 3<sup>21f.</sup> 5<sup>15f.</sup>), noch für die Auferstehung eine Anknüpfung bietet, geht im Zusammenhange der Lehre des Apostels wie ein Gespenst um. Und wie gewinnt ihn Holsten? Durch die Annahme einer doppelten Schöpfung. Der „Himmelsmensch“ sei vor dem Erdenmenschen, der sein Abbild ist, geschaffen. (S. zu V. 45). Aber P. lässt doch den zweiten Menschen vom Himmel her als „letzten“ dem Erdenmenschen folgen, ja er legt V. 46 einen ganz besonderen Nachdruck auf diese Reihenfolge? Wohl, erwidert Holsten, hier „ergänzte die geschichtliche Wirklichkeit“ die Voraussetzungen der jüdischen Dogmatik des Ap. Und wie erklärt sich die Bestimmung des πνεῦμα als ζωοποιῶν aus der Darstellung des ersten Schöpfungsberichtes der Genesis, der doch recht beflissen den Menschen im Weltzusammenhange als Schlussglied der Reihe der geschaffenen Wesen beschreibt? Holsten antwortet: „Weil Gott πνεῦμα (ζωοποιῶν) ist, ward dieser (präexistente Himmels)mensch als εἰκὼν τοῦ θεοῦ ebenfalls εἰς πνεῦμα (ζωοποιῶν)“. So stützt Holsten seine Deutung nicht auf den Thatbestand, sondern auf eine Eintragung, woher er sich auch entschliesst, das zweite ἐγένετο V. 45 auf das „Dasein des letzten Adam vor dem Erdendasein“ zu beziehen. Schmiedel eignet sich diesen Gedankengang an und sucht ihn weiter zu begründen. P. hat „die Reihenfolge umgekehrt, ohne das Entstehen des Urbildes vor dem Abbilde aufheben zu wollen“. Für diese unausgesprochene Absicht des Ap. nimmt Schm. das ἀλλ' οὐ, mit dem V. 46 einsetzt, in Anspruch. Er deutet es: „aber nicht, wie man aus der Reihenfolge schliessen könnte“. Durch solche Einlegungen lässt sich allerdings beweisen, dass dieselbe Wolke ein Kameel, ein Wiesel und ein Walfisch sei (Hamlet III 2). Vgl. dagegen P. W. Schmidt Ntl. Hyperkritik 53f. Klöpfer Kolosserbr. 214f. 259f. Clemen, Chronolog. der Paulin. Br. 272f.

ὁ χοῖξός) Adam. — οἱ χοῖξοί) alle Nachkommen Adam's als solche, insofern sie mit ihrem Stammvater dieselbe Natur haben. — ὁ ἐπουράνιος) nicht mit Meyer: *der im Himmel ist* (vgl. das häufige ἐπουράνιοι θεοί bei Homer, Mt 18<sup>35</sup>. Phl 2<sup>10</sup>. II Mkk 3<sup>39</sup>; s. auch zu V. 40), sondern, dem ἐξ οὐρανοῦ entsprechend, *der vom Himmel und deshalb himmlischen* (pneumatischen) *Wesens ist*. — οἱ ἐπουράνιοι) die auferstandenen Christen, insofern sie Bürger des himmlischen Staates sein werden. Phl 3<sup>20</sup>. Hbr 12<sup>22</sup>. II Tim 4<sup>18</sup>. Die gemeinsame Beschaffenheit des ἐπουράνιος und der ἐπουράνιοι ist nicht bloss der pneumatische Leib, sondern das pneumatische Wesen, das ein ihm entsprechendes Organ erhält. Phl 3<sup>20f</sup>. Eine Beziehung auf das Ethische (Hofmann: einerseits die Sündigkeit und Nichtigkeit, andererseits die Heiligkeit und Herrlichkeit ständen sich gegenüber) liegt nicht vor, da P. einfach den Thatbestand der christlichen Hoffnung und der irdischen Gegenwart nach seiner Erscheinung in zwiefacher Lebensordnung feststellt.

15<sup>49</sup>. Ueberwiegend bezeugt ist die LA. *φορέσωμεν*. Der Conj. ist nicht mit Bengel als verheissend, auch nicht mit Hofm. im Sinne von *wir müssen tragen wollen* zu verstehen, sondern er ermahnt: *lasst uns tragen*. Beza schon bemerkt gegen diese LA.: Hoc plane est detortum, quum res ipsa clamet, Paulum in proposito argumento pergere. Meyer stimmt ihm bei, indem er die LA. *φορέσωμεν* festhält. Was schon V. 48 enthalten war, drücke P. nun noch bestimmter und gewichtiger so aus: *und wie wir getragen haben* (vor der Parusie) *das Bild des Irdischen* (Adam's), *so werden wir* (nach der Parusie) *auch das Bild des Himmlischen* (Christi) *tragen*. P. versetzte sich und seine Leser auf den Wendepunkt der Parusie, von welchem aus der Aor. rückwärts im αἰὼν οὗτος, das Futur vorwärts im αἰὼν μέλλων liege. Gegen den Conj. wendet er ein, dass P. nach καθώς, der gewöhnlichen Vergleichungspartikel, mit καὶ fortfahre, und dass auch V. 50 nicht ein ethisches, sondern ein physiologisches (!) Verhältniss ausgesprochen sei. Aber wenn auch von der überwiegenden Beglaubigung des Conj. abgesehen wird, so sprechen doch gewichtige innere Gründe für ihn. Der Ap. steht am Wendepunkte seiner Ausführungen; er hat die entgegengesetzten Lebensordnungen nach ihrer besonderen Beschaffenheit vergewärtigt. Lag es da nicht in der Natur der Sache, daran zu erinnern, inwiefern es bei dem Menschen stehe, zum Gliede der pneumatischen Welt erhoben zu werden? Denn dass er es wird, steht bei Gott, „das Bild der Himmlischen“ wird ihm verliehen, damit er es trage (*φορεῖν* = *gerere*, Rom 134);

und doch kann er es nicht werden, ohne dass er sich darauf richtet, zum Träger des Bildes sich zu rüsten. So findet dasselbe Verhältniss statt, wie bei *ζηλοῦτε τὰ πνευματικά* 141; vgl. auch V. 53. 54. Rom 51 (*ἐχῶμεν*). Eine Wiederholung des Vorhergesagten forderte der Abschluss nicht, wohl aber eine Andeutung der Pflicht, die für den Gläubigen aus dem eigentümlichen Thatbestand erwuchs. Darum schliesst Paulus an *καθὼς ἐφορέσαμεν*, den für den Gläubigen vergangenen Zustand — hat er doch bereits den Geist als Unterpfand erhalten, — durch *φορέσωμεν καὶ* die Mahnung, so wie er getragen hat, nunmehr auch zu tragen. Der Sinn, den Meyer aus der LA. *φορέσωμεν* gewinnt, fordert statt des Aor. das Praesens. *Εἰκὼν* selbst steht ebensowenig im ethischen Sinne (Theophyl.: *εἰκόνα δὲ χοῖκοῦ τὰς φαύλας πράξεις λέγει εἰκόνα δὲ τοῦ ἐπουρανίου τὰς ἀγαθὰς*), wie *τὰ πνευματικά* 141. Es heisst wie II 318. 44 u. ö. das Abbild, insofern es Erscheinung des Wesens ist.

15<sup>50—58</sup>\*). Von den letzten Dingen der Gläubigen und den daraus erwachsenden Pflichten. Das Wesen der prophetischen Aussage, die an die evangelische Ueberlieferung ebenso wie ITh 415f. anklingt, ist nach Massgabe des Grundsatzes zu beurtheilen: „Von dem was unserer An-

\*) Zur Textkritik: V. 50. *κληρονομεῖ* ist überwiegend beglaubigt. *κληρονομήσει* (C\*D\*FG Vulg. It. Lat. Väter) ist wohl durch den Gleichklang des vorherigen *κληρονομήσαι* veranlasst. — V. 51. S. über d. St. Reiche Comment. crit I. 297f., der die Lesung der Recepta gründlich und siegreich vertheidigt. Auch Tisch. und Westc.-Hort haben sie beibehalten und nur das (allerdings als Zusatz verdächtige) *μέν* getilgt. — *πάντες μὲν — ἀλλὰ γ.* Lachm.: *πάντες [μὲν] κοιμηθ., οὐ πάντες δὲ ἀλλὰ γ.* Ueberhaupt viele Varianten, die aber alle aus dem Anstoss entstanden, den man bei der Textlesart daran nahm, dass P. und seine Leser sämmtlich gestorben waren. Das dogmatische Interesse tritt am deutlichsten hervor in der LA. *πάντες ἀναστήσόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα* D Vulg. (*resurgemus*), die auch Tert. voraussetzt (Edwards). Die Recepta findet sich bei B (welcher nur *μὲν* nicht hat) DbcEKLP u. fast allen Minusk. Cod. b. Hier. (ep. 119) al. Goth. Syr. utr. Copt. Aeth. u. vielen Vätern, welche Bezeugung bei dem sonstigen Schwanken der Lesarten eine sehr starke ist, obgleich unter den Majusk. NCG für Lachm. zeugen. — V. 54. Sowohl die Auslassung des ersten Theils des Vordersatzes auch bei N\*, als auch die Umstellung beider Glieder ist nicht genug bezeugt und aus den Homoeoteleuten zu erklären. — V. 55. Zuerst *νίκος* und zuletzt *κέντρον* haben NBCJM 17. 64. 71. Vulg. Copt. Aeth. Arm. Slav. ms. Orig. Euseb. Iren. Tert. Ambrstr. Die Bezeugung entscheidet gegen die Annahme (Meyer's), dass die Umstellung erst durch LXX Hos 1314 veranlasst sei. — Statt *ἔδη* haben N\*BCDEFGJ 39. 67\*\*, u. m. Vers. u. Väter wieder *θάνατε*. *ἔδη* ist wohl aus d. LXX eingekommen.

schauung fremd ist, können wir nur bildlich reden“. In dem correspondirenden Abschnitte V. 20—28 hat P. von der Reichsvollendung gehandelt, hier von dem Uebergang in das Reich bei der seligen Auferstehung. Wie hier und II 510 handelt auch Didache C. 16 nur von dem Lose der Gläubigen. — V. 50 bildet den Uebergang, indem er einerseits das Ergebniss des Vorhergehenden ausspricht (Reuss), andererseits auf die Enthüllung des *μυστήριον* (V. 51) von dem Uebergange aus dem irdischen in das himmlische Leben durch Ausschluss des nicht in Betracht zu ziehenden vorbereitet. Daher ist mit Ewald u. Tisch. V. 50 ein neuer Absatz zu beginnen und nicht der vorige Abschnitt damit zu schliessen. Auch 7<sup>29</sup> giebt *τοῦτο δέ φημι* nicht bloss eine Bestätigung des Früheren, sondern führt eine Bestimmung und Erweiterung ein, die selbständige Bedeutung hat. Vgl. *τοῦτο δέ λέγω* I Th 4<sup>15</sup>. — *Τοῦτο δέ φημι*) *Folgendes aber* (als Summa des eben Gesagten) *versichere ich*. Der Sinn eines Zugeständnisses wird in das einfache *φημι* eingetragen. Hofmann (nach Beza) bezieht *τοῦτο* auf das Vorhergehende und nimmt *ὅτι* als begründend, warum der Ap. V. 46—49 ausgesprochen habe. Allein dieser Grund ist positiver Natur und liegt nicht in dem bloss negativen Gedanken V. 50, sondern viel tiefer, nämlich in dem schriftmässigen (V. 45) Verhältniss des Wesens des irdischen und himmlischen Adam. — *σὰρξ κ. αἷμα*) d. i. die leibliche Wesenheit, welche wir im zeitlichen Leben haben, deren Lebensgrund und Stoff Fleisch und Blut sind\*). *τὴν θνητὴν φύσιν καλεῖ ἀθάνατον δὲ ταύτην ἐν θνητῇ οὐσαν τῆς ἐπουρανίου βασιλείας τυχεῖν*, Theodoret. Gal 116. Mt 1617. Sir 14<sup>19</sup>: *γενεὰ σαρκὸς καὶ αἵματος*. Polyaeen. Strateg. III, 11, 1 (Edw.). Im sittlichen Sinne, wie sonst das bloss *σὰρξ*, ist *σ. κ. αἷμα* ebensowenig wie nachher *φθορά* zu nehmen (gegen Chrys., Theophyl. u. m.). — *οὐδέ und nicht*, noch von *ὅτι* abhängig. Diese zweite Vershälfte bildet mit der

\*) Nicht der Leiblichkeit überhaupt wird die Theilnahme am Messiasreiche abgesprochen, sondern der jetzigen, aus Fleisch und Blut bestehenden Leiblichkeit. Gut Hieron.: „Alia carnis, alia corporis definitio est; omnis caro est corpus, non omne corpus est caro“. In Uebereinstimmung mit u. St. müsste es im dritten Artikel heissen: „Auferstehung des Leibes“ statt Aufersteh. des Fleisches. Die Vorstellung: „verklärtes Fleisch“ ist dem Ap. eine contradictio in adjecto, auch nicht aus seiner Abendmahlslehre zu rechtfertigen. — Da Fleisch und Blut nicht das Reich Gottes ererben, kann der Ap. sie nicht als constitutive Elemente der Persönlichkeit, deren Identität durch den Uebergang in die höhere Lebensordnung nicht aufgehoben wird, angesehen haben. Vgl. zu 614. — Ueber das Blut als Sitz des Lebens s. Marbach, ZwTh. 1866 S. 137f.

ersten einen Parallelismus. *φθορά* ist für *σάρξ, ἀφθαρσία* für *βασιλεία τ. θ.* eingesetzt, um den griechischen Lesern diese eigenartigen Termini des Evangeliums zu veranschaulichen. Die *φθορά* ist nicht bloss die Verwesung (Meyer), sondern die *Vergänglichkeit* (V. 42); in diese Kategorie gehört Fleisch und Blut, die der Verwesung anheimfallen. Dieselbe ererbt nicht die Unvergänglichkeit, in deren Bereich die Verhältnisse des Messiasreichs und insonders die verklarte Leiblichkeit der Reichsgenossen gehören. Die Abstracta statt *τὸ φθαρόν* und *τὸ ἀφθαρτόν* haben etwas Feierliches. Vgl. Dissen ad Pind. 476: „Sublimitatem et *πάθος* adjuvant abstracta sic posita pro concretis“. Zu *κληρονομ.* vom messianischen Besitzempfang vgl. 69. Gal 329. Das Praes. vergegenwärtigt das Sichere und Gewisse.

1551. An die negative Bestimmung schliesst sich mit dem das Bedeutsame hervorhebenden *ἰδοὺ* (s. Regist.) der positive Aufschluss über die bei der Parusie noch Lebenden an. P. geht damit über den unmittelbaren Zusammenhang der Abhandlung, die ja von der Todtenauferstehung handelt, hinaus in der Absicht, über die Art des Uebergangs in pneumatische Existenz für alle, die Christus zugehören, zu verständigen. Da darüber noch nichts gesagt war, und der Ap. nicht bloss bei den noch Lebenden verweilt (V. 53. 54 geht doch auf alle), erhält man nicht „anhangsweise einen letzten Theil“ (Meyer), sondern die gebotene Vervollständigung des bisher Ausgeführten. Dieselbe wird als *μυστήριον* bezeichnet, als *dogma reconditum*, dessen Erkenntniss P. durch *ἀποκάλυψις* zu besitzen weiss und das nur für die Bedeutung hat, die in der gleichen religiösen Sphäre leben; s. z. 27. Rom 11<sup>25</sup>\*). — *πάντες* (*μὲν*) *οἱ κοιμ.* etc.) nach Reiche, u. a.: *wir werden zwar nicht alle sterben, aber alle verwandelt werden*. Man nimmt entweder eine Versetzung der Negation an (die m. Aelteren nach Chrys., auch Reiche u. v. Heng.); oder man meint, P. habe *ἀλλὰ*., worauf aller Nachdruck liege, schon beim ersten *πάντες* im Sinne gehabt: *wir alle* — werden zwar nicht bis dahin sterben, aber doch — *alle verwandelt werden*, Billr., dem de Wette, Holsten u. a. folgen; oder (so Rück.) der Sinn sei: *sterben werden wir zwar nicht alle, aber etc.*, so dass, wie man meint, ächt Griechisch gesagt sein würde: *κοιμηθήσομεθα πάντες μὲν οἱ*. Drei den Satzbau störende

\*) Der Begriff wird missverstanden, wenn man darin „ein halbes Geständniss findet, dass nun eine Privatmeinung komme“ (Krauss 169), die P. nur ungern in die Oeffentlichkeit entlasse. Vgl. dagegen auch I Th 415: *ἐν λόγῳ κυρίου*.



Nothgriffe ohne sicheren Beleg, um einen Sinn herauszubringen, der dem Zusammenhange widerstrebt. Denn P. hat nach V. 52 ἀλλαγῆσόμεθα lediglich auf die bei der Parusie noch Lebenden bezogen, nicht aber, wie bei jenem angenommenen Sinne der Fall sein müsste, zugleich auf die bereits Gestorbenen. Es ergibt sich hieraus, dass das Subject von οὐ κοιμ. und ἀλλαγ. Paulus selbst und die Gesammtheit der die Parusie noch erlebenden (I Th 4<sup>17</sup>: ἡμεῖς οἱ ζῶντες) sein muss. Daher ist streng nach der Wortstellung zu erklären: *Alle werden wir zwar nicht entschlafen* (d. h. nicht den Sterbeprocess zu erfahren haben bei der Parusie, um des Auferstehungsleibes theilhaftig zu werden, sondern dabei lebendig bleiben), *wohl aber alle verwandelt werden* (Chrys.: εἰς ἀφθαρσίαν μεταπεσεῖν). Durch die Verwandlung tritt an die Stelle des σώμα ψυχικόν, das durch σὰρξ καὶ αἷμα seinen Bestand hat, das σώμα πνευματικόν. Zur Sache s. V. 53. I Th 4<sup>15</sup>. 17. Nur diese Erklärung, nach der οὐ dem ganz geläufigen Gebrauche gemäss (vgl. gleich οὐ δύναται V. 50) den Begriff des Wortes, vor dem es steht, in sein Gegentheil verwandelt (Bäuml. 278), ist dem Charakter eines μυστήριον entsprechend, während nach den abweichenden Fassungen wenigstens die erste Hälfte gar nichts mysteriöses enthält, sondern etwas entbehrliches und selbstverständliches. Angenommen und vertheidigt ist diese Erklärung von Winer<sup>7</sup> § 61, 5<sup>517</sup>, vgl. Ewald, Kling u. a.; bestritten von Reiche Commentar. crit., de Wette, v. Heng., Hofm. Die gegen die vertheidigte Fassung erhobenen Einwendungen genügen nicht; denn a) etwas Widersinniges käme nur dann heraus, wenn das Subject alle Christen oder P. und alle Leser wären; b) πάντες auf die ganze Kategorie derer, zu denen sich P. selbst rechnete, also auf alle die Parusie noch Erlebenden zu beziehen, ist durch das Prädicat ἀλλαγῆσ., das den Auferstehungsprocess nicht mit begreift (V. 52), contextmässig begründet. Der so bestimmte Sinn entspricht auch dem Grundsatz, dass der Gläubige im Tod wie im Leben mit Christus vereint bleibt (Rom 14<sup>7—9</sup>). Von hier aus ist es verständlich, dass P. je nach seiner Lage und Stimmung sich mit den die Parusie Erlebenden zusammenfasst oder die Möglichkeit, vor der Parusie abzuschneiden, erwägt (s. zu II 5<sup>1f</sup>. Phl 1<sup>21</sup>. 22).

15<sup>52</sup>. Ἐν ἁτόμῳ, ἐν ὁπιπῇ ὁφθ.) doppelte, recht geflissentliche, möglichst scharfe Bezeichnung des Augenblicklichen des ἀλλαγῆσ., wodurch eben die Möglichkeit, dass die noch Lebenden etwa erst sterben müssten bei der Parusie, um in das Auferstehungsleben zu kommen, ganz ausgeschlossen ist. — ἁτόμον) Untheilbares, Atom (Plat. Soph. 229 D), ist

hier ein untheilbar kleiner Zeitpunkt; *in einem Nu* (Weizsäcker). ἐν ἀτόμῳ· ἐν ῥιπήματι, Hesych. Vgl. das bei Griechen gangbare ἐν ἀκαρεῖ. — ἐν τῇ ἔσχ. σάλπιγγι bei der letzten Posaune, während sie ertönt. Winer<sup>7</sup> § 48a 361. Vgl. ἐν αὐλοῖς Pind. Ol. 5, 45. P. hätte auch schreiben können: ἀπὸ — σάλπιγγος, Polyb. IV 13, 1. Zur Sache vgl. ITh 4<sub>16</sub>. Die letzte Posaune ist die im Endmomente dieses Weltalters ertönende. De Wette (vgl. schon Theodor. Mopsv.) denkt an das letzte unter mehreren Posaunen-Signalen, wogegen aber das nachherige einfache, nicht näher bestimmte σαλπίζει γάρ ist. Auch an die siebente Posaune Apk 10<sub>7</sub> ist nicht zu denken, welche Hofmann nebst den Posaunen von Jericho vergleicht. Wie hier wird auch ITh a. a. O. nur eine Posaune erwähnt. Zwar haben auch die Rabbinen gelehrt, Gott werde siebenmal posaunen, und zwar so, dass sich in sieben Acten die Auferstehung entwickeln werde\*); allein diese Vorstellung war dem Ap. fremd, da er das Auferstehen als ein augenblickliches Ereignis ohne Absätze der Entwicklung darstellt. Die Posaune der Parusie ist jedoch nicht wegzudeuten, weder mit Wolf u. m.: „cum signa apparebunt iudicii jam celebrandi“, noch mit Olsh. (vgl. Maier) von einer erschütternden, die Menschheit für einen grossen Zweck aufregenden Geisteswirkung. Vgl. auch Theophyl., der unter der σάλπιγξ das κέλευσμα und νεῦμα Gottes τὸ διὰ πάντων φθάνον versteht, wie im wesentlichen auch Billr., Neand., Hofm. u. a. Man könnte für den Ausdruck an sich das Homerische ἀμφὶ δὲ σάλπιγξεν μέγας οὐρανός II. 9, 388, wo der Donner (als Angriffszeichen) gemeint ist, vergleichen. Aber zur Annahme einer uneigentlichen, dichten- den Darstellung giebt der Zusammenhang gänzlich kein Recht. P. hat vielmehr wirklich die (auf Ex 19<sub>16</sub> beruhende) Vorstellung der Erweckungsposaune aus dem volkstümlichen, auch Mt 24<sub>31</sub> bezeugten Vorstellungskreise (IV Esdr. 6, 24) in seinen christlichen mit aufgenommen\*\*), wie er dann sogleich selbst bestätigend und mit feierlicher Betonung hinzusetzt: σαλπίζει γάρ etc.) denn posaunen wird es, und die Todten (die bis dahin bereits gestorbenen Christen) werden erweckt werden unverweslich, und wir (die dann noch lebenden) werden verwandelt werden. Dem σαλπ. γάρ seinen Nachdruck dadurch

\*) Primo sono totus mundus commovebitur; secundo pulvis separabitur; tertio ossa colligentur — — tuba septima vivi stabunt pedibus suis“. S. Eisenmenger Entd. Judent. II. 929. Weber 352.

\*\*) Die Anerkennung dieser Vorstellungsform bringt keineswegs mit sich, ein Dogma daraus zu machen. Zur Sache Stähelin JDTh. 1877 177f., besonders 198. 220.

zu entziehen, dass man es bloss als Einleitung des Folgenden im Anschluss an *ἐν τ. ἐσχ. σάλπ.* betrachtet (Hofm.), hätte schon der parataktische Ausdruck (statt *ὅτε γάρ* oder sonst wie in untergeordneter Form) verwehren sollen; Kühner<sup>2</sup> II § 518. Winer<sup>7</sup> § 66, 7 585. Dem *σαλπίς.* soll eine besondere Aufmerksamkeit werden. Statt *ἡμεῖς ἀλλάγ.* hätte P. *οἱ ζῶντες ἀλλαγῆσονται* schreiben können, aber nach der hier ausgesprochenen Hoffnung, die Parusie zu erleben, schliesst er sich selbst mit ein\*). Vgl. zu V. 51.] Unrichtig bezieht v. Heng. *οἱ νεκροί* auf die jetzt (wo P. schrieb) schon Todten, und *ἡμεῖς* auf die jetzt noch Lebenden, von denen dann ein Theil auch schon todt sein werde; *ἀλλάγ.* kann nur auf die Verwandlung der Lebendigen gehn. Holsten betont den Unterschied von *μεταμόρφωσις* (*Umformung*) und *ἀλλαγῇ* (*Austauschung*). Wenn er daraus schliesst, dass P. durch die Wahl des Ausdrucks den Zusammenhang zwischen diesem und jenem Leben als aufgehoben bezeichnen wolle, so übersieht er, dass es sich nicht um eine Umtauschung einer sittlich-religiösen Persönlichkeit (des Gläubigen, so lange er im Fleische wandelt) mit der andern handelt. Die Frage ist vielmehr, wie dem auferweckten Gläubigen und dem die Parusie erlebenden Gläubigen eine ihrem Geistesbesitz entsprechende Daseinsform durch Gottes Allmacht geschenkt wird (Phl 321). — *σαλπίζει* ist im Gebrauche ebenso impersonell geworden, wie *ὕει, ῥίφει* al. Kühner<sup>2</sup> II § 352 b. Die Form *σαλπίσω* statt *σαλπίζω* ist später Griechisch. Lobeck ad Phryn. 191.

1553. Bestätigung des zuletzt gesagten *κ. ἡμεῖς ἀλλάγ.* durch die von Gott gesetzte Nothwendigkeit (*δεῖ*) dieser Veränderung. — *τὸ φθαρτὸν τοῦτο* deiktisch; P. blickt dabei auf seinen eigenen irdischen Zustand. — *ἐνδύσασθαι ἀφθαρσ.*) bildliche Bezeichnung des Verwandeltwerdens zu unvergänglichem Wesensbestande, *ἀθανασίας καὶ ἀφθαρσίας ἐπιούσης αἰτιᾶς*, Chrys. Näheres über die Formel b. Heinrici I 553 und zu II 54. Spätjüdische Vorstellungen fassen das Bild grob sinnlich. Danach z. B. Ascensio Jesaiae 416: Sancti cum Domino venient cum vestibis suis quae supra repositae

\*) wie ITh 415f., zu welcher Stelle aber die unsrige nicht in dem Verhältniss einer weitem Fortentwicklung oder fortgeschrittener Befreiung von rabbinischen Erinnerungen steht (Krauss 172). Denn beide Stellen stimmen wesentlich zusammen und ergänzen sich gegenseitig. Auch die Unfähigkeit des Fleisches für den Reichsbesitz bildet für ITh 417 die Voraussetzung. Und die Wiederbringung aller ist auch an u. St. V. 54 nicht gelehrt, wo der endliche Triumphruf der Erlösten (V. 26f.) erschallt.

sunt in septimo coelo. 417: Convertentur ad vestes suas sursum et relinquetur corpus eorum in mundo. Vgl. auch Apk 34f. 611. 79. 13. — Die Infinit. Aor. sind zur Bezeichnung der momentanen Vollendung gewählt.

15<sup>54</sup>. Dann aber, wenn diese Verwandlung geschehen ist, wird die Herrschaft des Todes aufhören, keiner wird mehr sterben, s. V. 25. — ὅταν δὲ — ἀθανασ.) eine wie triumphirende Wiederholung derselben wichtigen Worte. Theodoret nennt d. St. einen Siegesgesang. Um so weniger ist das erste Glied mit Hofm. kritisch zu verwerfen. α\* hat es mit Recht wieder zugefügt. — γενήσεται) wird geschehen (seinem Inhalte nach) das Wort, d. i. es wird thatsächlich, das geschriebene Wort wird Ereigniss werden. Unrichtig Hofm.: man werde dann so sagen wie geschrieben steht. Wo ein λόγος ergeht, d. i. gesprochen wird, steht die Präposition der Richtung dabei (Joh 10<sup>35</sup>. Lk 32) oder woher das Wort kommt (Jer 261) oder durch wen es (von Gott) ergeht (Hag 13). Nicht Gleichzeitiges ist übrigens in Vorder- und Nachsatz ausgesagt, sondern wenn das im Vordersatze Gesagte eingetreten sein wird, dann wird, weil von nun an niemand mehr dem Tode verfallen wird, zur Wirklichkeit werden u. s. w. Dieses ist die glückliche Folge von jenem, der völlige Sieg des Lebens, welcher sich an jene im Nu vollzogene Veränderung knüpfen wird, wie an sein Signal und Vorspiel. — ὁ λόγος) effatum, oraculum, I Mkk 716. Plat. Phaedr. 275 B. Vgl. Rom 99. Joh 12<sup>38</sup>. 15<sup>25</sup>. — κατεπόθη etc.) Jes 25<sup>8</sup>, nicht nach den LXX, aber auch nicht nach dem Grundtexte, denn כִּבְּרָה־גִּבְרָה giebt P. wie die LXX oft (z. B. II Sam 2<sup>26</sup>. Job 367. Jer 35) durch εἰς νίκος wieder und setzt das Piel כִּבְּרָה in den Aor. Pass. um (gegen Meyer). Dazu hält er das von den LXX gebrauchte καταπίνειν fest. Daher haben wir ein frei umgeformtes Schriftwort, das für die Bekanntheit des Ap. mit den LXX zeugt, ohne über seine Kenntniss des Grundtextes etwas auszusagen\*). Der Sinn ist: *der Tod ist völlig abgethan worden*. II 54. Dieses Zunichtewerden ist als Verschlungenwerden versinnlicht. Zur Sache Apk 214. — εἰς νίκος) zu Sieg, d. h. so dass dadurch Sieg, nämlich der entgegenstehenden Macht des ewigen Lebens im künftigen Aeon, hergestellt ist. εἰς im Sinne des Resultats. Vgl.

\*) D. LXX übersetzen unrichtig: κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας. Theodotion ganz wie Paulus. Zur Sache vgl. Kautzsch V. T. loc. a. P. alleg. 104f. Vollmer Atl. Citate b. P. 24f. Bei diesem Citat findet sich vielleicht die Spur der Kenntniss einer anderen Version als der LXX.

Mt 12<sup>20</sup>. *vīxos* ist spätere Form statt des alten *vīxē*. Zur Sache Luthers Glosse: „Der Tod liegt danieder und hat nun keine Macht mehr, sondern das Leben liegt oben und spricht: hie gewonnen!“ — Da der personificirte *θάνατος* nach dem Contexte lediglich der leibliche Tod ist, so gilt diese Stelle nicht zur Begründung der Lehre von der Wiederbringung (gegen Olsh.). Vgl. z. V. 22. 28. Die Stellen der Rabbinen, welche ebenfalls auf Grund von Jes. a. a. O. lehren: „in diebus ejus (Messiae) Deus S. B. deglutiet mortem“ s. b. Wetst.

15<sup>55</sup>. Begeisterter Freudenruf des Ap. (zu *ποῦ* I 120. Rom 327), der sich in jene selige Zukunft des *γενήσεται* etc. V. 54 versetzt und wie in ein *ἐπινίκιον* ausbricht. Dabei macht er Worte aus LXX Hos 13<sup>14</sup> mit freier Veränderung zu den seinigen. Dort steht *δίλη*, woher Beza vermuthete, P. habe *veīxos* (*contentio*) geschrieben. Vgl. Cyprian bei Baljon. Die grosse Freiheit der nur anklangsweisen Benutzung jener Stelle und der ganze lyrische Schwung des Ergusses macht es weniger wahrscheinlich, dass V. 55 noch als Bestandtheil des vorigen Citats anzusehen sei. — In der ersten Frage wird nach der Recepta *ποῦ σου, ἄδῃ* etc. der (personificirte) Hades als des Sieges verlustig geschaut; denn er hat nicht bloss die in seiner Gewalt befindlichen Seelen der Verstorbenen behufs der Auferstehung der Leiber herausgeben müssen, sondern er empfängt auch keine Seelen mehr in seine Gewalt. Doch ist die Lesart: *ποῦ σου, θάνατε* etc. (s. d. krit. Anm.) vorzuziehen. Hätte der text. rec. Recht, so stände *ἄδῃς* hier bei P. das einzige Mal, während sonst *ἄβυσσος* (Röm 107) und *θάνατος* von ihm gewählt sind. *ἄδῃς* stände im Sinne von *Grab*; Rohde Psyche 673 Anm. 1. — *τὸ κέντρον* P. stellt sich den Tod bildlich vor wie ein Thier mit einem tödtenden Stachel (Scorpion oder dergl.), oder besser noch denken Schoettg., Billr. an einen Treibstachel, den der Tod nicht bloss gebraucht, um sich sein Feld zu bestellen, sondern um die ihm Unterworfenen zu schrecken. Da der Jubelruf des P. sich nicht bloss auf die Vernichtung des Todes, sondern vor allem auf die Ueberwindung seiner Schrecken bezieht, scheint letzteres (gegen Meyer) vorzuziehen, zumal so im Vergleich zu *vīxos* im ersten Gliede eine Klimax heraus kommt.

15<sup>56</sup> f. weist zum glücklichen Schlusse (nicht als Einleitung der folgenden Ermahnung, wie Hofm. will), die Vorstellung des *vīxos* und des *κέντρον* noch festhaltend, den festen dogmatischen Grund nach, auf dem diese Gewissheit des künftigen Sieges im Zusammenhange des Evangel. ruhe. Grot.: Senu evangelico explicat dictum Oseeae. „Da der Tod



durch die Sünde tödtet (Rom 5<sup>12</sup>), die Sünde aber durch's Gesetz mächtig ist (Rom 7<sup>f.</sup>), so ist gewiss, dass Gott uns den Sieg giebt über den Tod durch Jesum Christum“. Christus nämlich hat ja die Sünde durch seinen Tod überwunden, ist um unserer Gerechtigkeit willen auferstanden und hat uns so dem Fluche des Gesetzes und durch seinen Geist der die Sünde aufreizenden und fördernden Gewalt desselben entnommen (Rom 8<sup>1f.</sup>). In diesem Nachweise des Ap. ist das Summarium seines ganzen Evangel. enthalten. Die Form aber ist nicht die argumentirende, sondern, der gehobenen und erregten Stimmung entsprechend, so, dass Schatten und Licht neben einander gestellt sind, das Licht nach dem Dunkel aber wie Rom 7<sup>25</sup> in der Gestalt des Dankrufs hervorbricht. — τῷ διδόντι Praes.: denn dieser zukünftige Sieg des Lebens über den Tod ist uns sicher und gewiss. — Allerdings behält der echt Paulinische Gedanke in diesem Zusammenhange und überhaupt in dem Briefe etwas Beziehungsloses, wenn er auch den Geist des Gal und Rom wiedergiebt. Vielleicht ist er eine nachträgliche Beischrift, die sich an das Vorhergehende ähnlich anschliesst wie Rom 8<sup>36</sup> (Clemen). Vgl. Schmiedel.

15<sup>58</sup>. Schlussermahnung, durch ὥστε folgerungsweise aus τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νίκος διὰ etc. abgeleitet, aber, wie das die Sache fordert, zugleich mit Rückblick auf die ganze Abhandlung, ihren ethischen Ertrag resumierend (de Wette, v. Heng. gegen Meyer). Denn geht auch εἰδότες zunächst auf νίκος, so liegt doch dem Dankgebet des Ap. über den Sieg die vorher entwickelte Wahrheit und Gewissheit der Todtenauferstehung zu Grunde. Die Ermahnung aber mit Hofm. auf den ganzen Brief zu beziehen, liegt kein Anlass vor. — ἐδραίοι, ἀμετακίν.) Kol 1<sup>23</sup>. Es ist die christliche Beharrlichkeit im Bilde des Feststehens (7<sup>37</sup>) ausgedrückt (Gegenheil: σαλεύεσθαι, Theodoret), wobei aber ἀμετακίν. die Beharrlichkeit näher als Unverführbarkeit darstellt, beides den möglichen Bethörungen durch die Auferstehungsleugner gegenüber. Vgl. z. ἀμετακίν. Plat. Ep. 7. 343 A. Dion. Hal. 1. 520 und z. beiden Worten Arist. Eth. Nic. II 4, 3. — περισσεύοντες ἐν τῷ ἔργῳ τ. κ. πάντ.) überschwänglich im Werke des Herrn, d. h. überaus thätig und wirksam darin, allezeit. Diese Näherbestimmung von περισσ. wird durch das correlate ὁ κόπος ὑμῶν bestätigt; ἐν aber bezeichnet die bestimmte Sphäre, worin u. s. w. II 87. Phl 1<sup>26</sup>. Kol 2<sup>7</sup>. Rom 15<sup>13</sup>. Das ἔργον τοῦ κυρίου ist das Werk, welches im Dienste Christi getrieben wird. 16<sup>10</sup>. Sein ist das Werk, in welchem die seinigen arbeiten. Sie arbeiten aber je nach den verschiedenen Berufsarten darin durch die thätige Erfüllung seines Willens

als Diener des Herrn (12<sup>5</sup>). Die drei Momente *ἐδραῖοι*, *ἀμετακ.*, *περισσ.* etc. sind klimaktisch. — *εἰδότες*) *da ihr wisset* (II 17. 4<sup>14</sup> Rom 5<sup>3</sup>); es führt das pragmatisch hierhergehörende Motiv zur Befolgung des *περισσ. ἐν τ. ἐ. τ. κ.* ein; *ὁ κόπος ὑμῶν* *euer Arbeitsmühen*, das dem *ἔργον τ. κυρίου* gewidmet wird. — *κενός*) *umsonst*, d. i. ohne Erfolg. Vgl. V. 10. I Th 3<sup>5</sup>. So wäre die Arbeit, wenn keine Auferstehung und keine sieghafte Vollendung des ewigen Lebens wäre, weil dann der selige Lohn der Arbeit unerreicht bliebe, nämlich das Heil des Messiasreichs, das dem Arbeiter bestimmt ist. V. 32. Rom 27. II Tim 2<sup>12</sup>. Jak 1<sup>12</sup> al. — *ἐν κυρίῳ*) ist nicht mit *ὁ κόπος ὑμ.* zu verbinden, sondern mit *οὐκ ἔστι κενός*. In Christo beruht es, dass eure Arbeit nicht fruchtlos ist; denn in ihm ist die Auferstehung (V. 22) und die messianische *σωτηρία* ursächlich begründet, V. 17—19. Act 4<sup>12</sup>. Rom 5<sup>9f</sup>. 6<sup>22, 23</sup>. 10<sup>9</sup> al.

### Cap. XVI.

#### Geschäftliches und Persönliches.

16<sup>1</sup>—4. Von der Collecte für Jerusalem; wohl wie die 7<sup>1</sup>. 8<sup>1</sup>. 12<sup>1</sup> behandelten Angelegenheiten auf Anlass einer Anfrage des korinthischen Briefs \*).

16<sup>1</sup>. Der Satzbau kann sein: *ὥσπερ περὶ τῆς λογ. διέτ. ταῖς ἐκκλ. τῆς Γαλ., οἷτω* etc. II 9<sup>1</sup>, auch I 12<sup>1</sup>. Doch kann auch *περὶ — ἁγίους* für sich genommen werden (de Wette u. m.), vgl. V 12, 7, 1. 8<sup>1</sup>. Zu entscheiden ist zwar nicht, doch ist das letztere dem kunstlos weitergehenden Briefstile angemessener. — *λογία· συλλογή*, Suid., vgl. Hesych. Als Synonyma gebraucht P.  *χάρις* V. 3, *κοινωνία* Rom 15<sup>26</sup>, *εὐλογία* II 9<sup>5</sup>, *λειτουργία* II 9<sup>12</sup>, *ἐλεημοσύνη* und *προσφοραί* Act 24<sup>17</sup>. Chrys. erklärt *συλλογή* durch *ἔρανος* aus dem Sprachgebrauche der Genossenschaften (Edwards). Das literarisch hier zuerst nachgewiesene Wort kommt seit dem 2. Jahrh. v. Chr. in ägyptischen Papyrusurkunden vor, auch als Synonymon von *λειτουργία*. Es ist nicht von *λέγω* abzuleiten, sondern setzt als Stammwort das gleichfalls nur von Papyruschriften gebotene *λογεύω sammeln* voraus. Die correcte Schrei-

\*) Zur Textkritik: V. 2. *σαββάτου* nach **Na**ABCDEF<sup>1</sup>FGJP 17. Syr. It. Vulg. Chrys. al. für *σαββάτων* (text. rec.); Aenderung nach Stellen wie Mt 28<sup>1</sup>. Mk 16<sup>2</sup>. Lk 24<sup>1</sup>.

bung ist daher *λογεία*. Winer<sup>8</sup> § 16, 134. Deissmann Bibelstudien 139f. — εἰς τοὺς ἁγίους) d. i. εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ, Rom 15<sup>26</sup>. Dieses Nähere aber verstand sich den Lesern von selbst; die Annahme, dass οἱ ἅγιοι an sich die Muttergemeinde bezeichne (Hofm.), ist weder nöthig noch erweislich; es sind die bewussten ἅγιοι, die Leser wussten, für wen der Ap. sammelte. P. kennt die Muttergemeinde in Jerusalem nur als arm. Diese Armuth selbst, verbunden mit dem hohen Interesse, das gerade diese Gemeinde erregen musste, so wie Gal 2<sup>10</sup>, und überhaupt die opferfreudige Liebe des Paulus zu seinem Volke (Rom 9<sup>3</sup>), erklärt hinreichend seinen grossen Unterstützungseifer, von dem erfüllt er trotz der Gefahren, die er vor sich sah, persönlich die Gelder überbrachte. Was Rück. meint (vgl. auch Olsh., Holsten), P. habe die gegen ihn erbitterten Gemüther der dortigen Judenchristen beschwichtigen wollen, bevor er in den Westen reiste, ist zu bestimmt gefasst, wenn auch in Anbetracht der im zweiten Briefe durchscheinenden Verhältnisse nicht unberechtigt. Meyer lehnt mit Beziehung auf Act 20<sup>22—24</sup>. 21<sup>17—24</sup> dieses Motiv ab. — τῇς Γαλατ.) Ob von Ephesus aus durch Boten, oder persönlich auf der Act 18<sup>23</sup> erwähnten Reise (Neand.), oder brieflich (Ewald), beruht auf sich. In dem uns erhaltenen Briefe an die Galat. ist von dieser Collecte keine Rede; denn Gal 2<sup>10</sup> ist allgemeinen Inhalts, obwohl die Grundlage des apostolischen διαδόσεων so wie der besonderen Befugniss dazu. Treffend übrigens Beng.: „Galatarum exemplum Corinthiis, Corinthiorum exemplum Macedonibus et Macedonum Romanis proponit II 9<sup>2</sup>. Rom 15<sup>26</sup>. Magna exemplorum vis“. Aber auch ein Beweis, wie P. die Gemeinsamkeit des Lebens und Strebens in seinen Gemeinden zu fördern suchte und wie sich seine Anordnung für den bestimmten Fall bereits bewährt hatte. Auch das *μνημονεύωμεν* Gal 2<sup>10</sup> setzt voraus, dass es sich nicht um eine neue Anordnung handelte.

162. Κατὰ μίαν σαββάτου) an jedem ersten Wochentage. Im NT sehr gangbarer Hebraismus, nach der jüdischen Weise, die Wochentage zu bezeichnen mit אָדער שַׁבָּת שְׁנֵי שַׁבָּתות u. s. w. Lightf. Hor. ad Mt 28<sup>1</sup>. Auch der Singul. von σαββ. heisst Woche (Mk 16<sup>9</sup>. Lk 18<sup>12</sup>). Ob übrigens der Gebrauch der siebentägigen Woche in den heidenchristlichen Gemeinden eine directe Entlehnung aus dem Judentum ist, oder abgesehen davon in Korinth heimisch war, kann zweifelhaft sein. Jedenfalls aber vermeidet P. die hellenischen Tagesbezeichnungen; der christliche Ausdruck für den ersten Wochentag (Apk 1<sup>10</sup>: κυριακή) ist ihm noch nicht geläufig. Ueber

die jüdische Tageszählung s. Edwards, Schürer Th. LZ. 1880<sup>484</sup>, Dillmann zu Ex 20<sup>8</sup>, über die babylonische Woche Schrader StKr. 1874. 343f., über die griechische Welcker Griech. Götterlehre II 448. Eine Spur von der Auszeichnung des letzten Wochentages in Athen b. Gellius Noct. Att. XV 11: hebdomadales lunae. P. aber nennt den ersten Wochentag, nicht den Sabbat, als den geeigneten für die Sammlung. Daraus folgt noch nicht, dass der Sonntag schon damals durch gottesdienstliche Versammlungen gefeiert ward (hierüber auch Act 20<sup>7</sup>); denn παρ' ἐαυτῷ τιθέτω kann nicht auf das Niederlegen des Geldes in der Versammlung gehen (Godet); wohl aber folgt daraus, dass er dem christlichen Bewusstsein ein heiliger Tag war, in dessen Weihe eben die Angemessenheit zu solchen Liebeswerken gefühlt wurde, τὰ γὰρ ἀπόδοῦντα ἀγαθὰ καὶ ἡ εἰς καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ζωῆς ἡμετέρας ἐν ταύτῃ γέγονεν, Chrys. — παρ' ἐαυτῷ τιθέτω etc.) *er lege zu Hause aufsammelnd nieder, was etwa (quodcunque) zu Glücke geht*, d. h. wenn ihm irgend etwas zu Glücke geht, als Glücksspende (von Gott) gegeben wird (Holsten), so lege er es (d. h. das dadurch Gewonnene, das er also erübrigen kann) zurück. Vgl. Ausdrücke wie Joh 12<sup>6</sup>. Mt 19<sup>21</sup>; auch Herod. 673 (Κλεωμένει εὐωδώθη τὸ προῆγμα) JSir 11<sup>16</sup>. 38<sup>14</sup>. 41<sup>1</sup>. Tob 4<sup>19</sup>. III Joh 2. Die Ergänzung von θησανοῖζειν nach εὐοδ. (Hofm.) ist entbehrlich. Erklärungen, wie *quod ei placuerit* (Vulg., Luther u. m.)\* und: *was ihm ohne Beschwerde möglich ist* (Rückert u. a.), vertragen sich nicht mit dem Wortsinne von εὐοδώω (Heinrici I 561. Rom 1<sup>10</sup>). παρ' ἐαυτῷ: *zu Hause, chez lui*, Lk 24<sup>12</sup>. Loesner Obs. 297. θησανοῖζων) „paulatim cumulum aliquem faciens“, Grot. — ἵνα μὴ etc.) *damit nicht, wenn ich gekommen sein werde, dann Sammlungen geschehen*. Die Collecte soll dann in so weit schon fertig sein, als nur ein jeder sein bereits wochenweise aus erwerblichem Gedeihen Angesammeltes herzugeben haben wird. P. beabsichtigte durch diese ganze Vorschrift wohl theils die Vergrößerung, theils die rechtzeitige Beschleunigung der Unterstützung.

16<sup>3</sup>. Οὗς ἐὰν δοξιμ.) *welche ihr irgend für geeignet erachtet haben werdet*. Vom Ermessen der Leser also macht P. die Bestimmung der überbringenden Personen abhängig; daher Grot. bemerkt: „vide, quomodo vir tantus nullam suspensioni rimam aperire voluerit“. Zur Sache ZWTh. 1876<sup>512f</sup>. — δι' ἐπιστολῶν) *mittels Briefen*, dadurch, dass ich ihnen

\*) Die Vulg. hat vielleicht εὐδοκῇ gelesen. Vgl. Goth.: „thate vili“ (was er will).

Briefe mitgebe, die ihre Sendung ausdrücken. Winer<sup>7</sup> § 47<sup>356</sup>. Der Plural könnte die Kategorie bezeichnen (*brieflich*) und also nur einen Brief meinen; aber es nöthigt nichts, vom Pluralsinne abzugehen, da P. sehr füglich beabsichtigen konnte, an mehrere Personen in Jerus. verschiedene Briefe zu schreiben \*). Zu verbinden ist δι' ἐπιστ. mit dem Folgenden (Chrys., Theophyl. u. d. m.), und vorangesetzt ist es, weil P. schon den andern möglichen Fall im Gedanken hat, dass er selbst hinreisen könne. Die älteren Erklärer verbinden es meist mit δοκίμ.: „quos Hierosolymitanis per epistolas commendaveritis“, Wetst. Aber dann wäre das πέμψω etwas Leeres. Vielmehr werden von den Gebern der Collecte die Ueberbringer gewählt; aber P. als der Urheber und apostolisch verpflichtete (Gal 2<sup>10</sup>) Verweser der Collecte ist es, der die Gelder sendet. — τὴν χάριν ὑμ.) eure Liebesgabe, beneficium. II 84. 6. 7. 19. „Gratiosa appellatio“, Beng. vgl. Oecum. Xen. Ag. 4, 4f. JSir 3<sup>29</sup>. 29<sup>15</sup>. 30<sup>6</sup>. IV Mkk 58.

164. *Im Fall aber es* (das Ergebniss der Sammlung) *werth ist, dass auch ich* (nach Jerus.) *reise\*\*)*, *so werden sie mit mir reisen.* Der Genit. τοῦ πορεύεσθαι hängt ab von ἄξιον. Winer<sup>7</sup> § 44, 4. 304. — Paulus macht sein eigenes Hinreisen von dem Ausfall der Collecte abhängig, natürlich nicht der Sicherheit der Ueberbringung wegen, auch nicht, weil er im Falle eines ansehnlichen Betrags selbständig bei der Verwendung sein will, sondern, was einzig unwillkürlich aus ἄξιον fließt, weil ein geringer Betrag zu einer ungewöhnlichen Mission unverhältnissmässig gewesen sein würde. Das Decorum der apostolischen Würde liegt zu Grunde, nicht der Klugheitsgrund, „um bei der Gelegenheit sein Vorhaben nach Jerus. zu gehen (Act 19<sup>21</sup>), auszuführen und sich dort eine gute Aufnahme zu bereiten“ (de Wette), oder um durch diese Reise die Trennung der Juden- und Heidenchristen zu erledigen (Baur). Treffend Beng.: „Justa aestimatio sui non est superbia“. Gleichwohl will er allein die Besorgung nicht über-

---

\*) Wir sehen auch aus u. St., wie geläufig dem Ap. in seiner Thätigkeit die Abfassung von Briefen auch an einzelne war. Der einzige Brief der Art, den wir noch haben, der an Philem., verdankt seine Erhaltung vielleicht bloss dem Umstande, dass er zugleich an die Gemeinde des Hauses (Philem 2) gerichtet war.

\*\*) Aus καὶ πορ. erhellt, dass er nicht jedenfalls hinreisen will (Hofm.), sondern dass er's von obigem Umstande abhängig macht, ob auch er hinreisen werde. Welche Sonderbarkeit käme auch heraus, wenn er jedenfalls hinreisen wollte, die Gesandten aber bei geringem Ertrage der Collecte nicht in seiner Gesellschaft, sondern allein die Reise machen sollten.



nehmen; II 8<sup>20</sup>. Für das Selbstgefühl des P. und für seine Stellung zur Gemeinde ist diese Bemerkung gleich charakteristisch. Ohne alle innere Beunruhigung nimmt er seine Massnahmen.

16<sup>5</sup> \*). Das bisher noch nicht näher bestimmte Kommen bestimmt er nun der Zeit nach. — *ἔταν Μακεδ. διέλθω*) Nach II 11<sup>5</sup>f. war es früher sein Plan gewesen, von Ephesus über Korinth nach Makedonien, von Makedonien aber nach Korinth zurück und dann weiter nach Jerus. zu ziehen. Diesen Plan hat er aber geändert (II 11<sup>5</sup>. 23f.), und er will nun erst durch Makedonien reisen und dann nach Korinth, wo er vielleicht (*τυχόν*) einige Zeit zu verweilen oder auch zu überwintern gedenkt. Im zweiten Briefe sehen wir ihn auch wirklich auf dieser Reise begriffen in Makedonien (II 21<sup>3</sup>. 81. 92. 4) und auf dem Wege nach Korinth (21. 121<sup>4</sup>. 131<sup>al</sup>.). Damit stimmt Act 20<sup>1.2</sup>. — *Μακεδ. γὰρ διέρχ.*) ist nicht Parenthese, sondern das vorangestellte *Μακεδ.* entspricht dem nachherigen *πρὸς ὑμᾶς δέ*, und das *διέρχομαι* dem *παραμένω*: *Denn Makedonien durchreise ich* (ohne Aufenthalt), *bei euch werde ich vielleicht verbleiben*. Das Praes. *διέρχ.* bezeichnet das Zukünftige als in der Vorstellung gegenwärtig, d. i. als ganz gewiss gedacht. Durch die falsche Fassung: *ich bin auf der Reise durch Makedonien*, ist die falsche Angabe in der Unterschrift entstanden, dass der Brief von Philippi aus geschrieben sei. — *παραμένω*) er blieb drei Monate. Act 20<sup>2</sup>f. — *ἵνα ὑμεῖς* etc.) *ὑμεῖς* hat Nachdruck. Blicke P. in einer anderen Gemeinde, so würden ihm andere das Geleite geben; sowohl in *ἵνα* als in *ὑμεῖς* liegt etwas Verbindliches, das ungesucht Sinnige der Liebe. — *τυχόν*) *forsan*, nur hier im NT, sehr gangbar bei Griechen. Buttman 273. — *προπέμψετε*) *προπέμπειν* wie *παραπέμπειν* (Diog. Laert. II 136) im Sinne von *begleiten*, die Bemerkung beweist, dass P. gerne in Gesellschaft von Schülern reiste, die ihm halfen und ihm zugleich Zeugen waren für seine Wirksamkeit. Nimmt man *προπέμπειν* im Sinne von *entsenden*, so setzte es eine Ausrüstung, die P. für die Reise dargeboten wäre, voraus. Dagegen spricht aber I 9<sup>18</sup>. — *οὐ*) wie Lk 10<sup>1</sup>. Kühner<sup>2</sup> II 448. Wohin aber überhaupt damals seine Gedanken gerichtet waren, s. Act 19<sup>21</sup>.

16<sup>7</sup>. *Denn es ist nicht mein Wille, euch jetzt im Vorbeigehen zu sehen*. Da er nicht sagt *πάλιν ἐν παρ.*, sondern *ἄρτι ἐν παρ.*, so folgt aus u. St. nichts zur Entscheidung der

\*) Zur Textkritik: V. 7. *γὰρ* statt *δέ* nach entscheidenden Zeugen. *δέ* ist eine Glättung des Ausdrucks. — *ἐπιτρέψη* ist durch NABCIM Min. Chrys. Theoph. etc. besser bezeugt, als *ἐπιτρέπη*.

Frage (s. Einl. z. II § 2), ob P. vor Abfassung unserer Korintherbriefe schon zweimal in Korinth gewesen sei, sondern er sagt bloss: sein Wille sei nicht, jetzt, d. i. unter so bewandten Umständen, die Korinther nur als Durchreisender zu besuchen, wobei ganz unentschieden bleibt, ob er sie bereits vorher einmal ἐν παρόδῳ besucht habe oder nicht. Zum richtigen Verständniss beachte, dass das deshalb vorgerückte ὑμᾶς, im Gegensatz gegen die Makedonier, den Nachdruck hat. Die Korinther sollen bei der jetzt bevorstehenden Reise den Vorzug haben vor den Makedoniern, die er nur auf der Durchreise V. 5 sehen wird. Weshalb ihnen jetzt aber P. diesen Vorzug giebt, erklärt sich am ungezwungensten aus den von den korinthischen Abgesandten erhaltenen neuen Nachrichten, die ein längeres Verweilen wünschenswerth machten. Holsten nimmt an, P. wolle die Gemeinde wegen des veränderten Reiseplanes beschwichtigen. Die Stellung des ἄρτι braucht hierbei nicht verändert zu werden (gegen Meyer). Zu ἐν παρόδῳ vgl. Thuk. I 126, 7. V 4. 5. VII 2, 3. Polyb. V 68, 8. — ἐλπίζω γάρ etc.) Grund des οὐ θέλω etc.; denn er hofft, dass ihm der Herr einen längeren Besuch der Gemeinde als nur ἐν παρόδῳ ermöglichen werde, und auf Grund dieser Hoffnung ist's nicht sein Wille u. s. w. — ὁ κύριος) Christus, in dessen Dienst der Apostel reist und wirkt (Act 167. 10). — ἐπιτρέψῃ) zugelassen haben wird, d. i. sich zustimmend zu erkennen gegeben haben wird. „Pia conditio“, Beng. Vgl. 419 und die conditio Jacobea Jak 413f.

16s. 9. Nun giebt P. noch die Dauer seines jetzigen Aufenthalts in Ephesus an und den Grund derselben. — τῆς πεντηκ.) ist das zunächst bevorstehende Pfingstfest. Für eine schon damalige christliche Feier dieses Festes ist aus u. St., die bloss eine Zeitangabe enthält, nichts zu entnehmen. — θύρα γάρ μοι etc.) Der bildliche Ausdruck (vgl. Wetst.) bezeichnet die eröffnete Gelegenheit zur Wirksamkeit (anders Act 1427). Vgl. II 212. Kol 43. μεγάλη geht auf den Umfang, ἐνεργ. auf den Einfluss der dargebotenen Thätigkeit; das letzte Beiwort aber, *kräftig*, entspricht nicht dem Bilde, sondern der Sache, und auch dieser nur, sofern sie als mit der aufgethanen θύρα unmittelbar verbunden gedacht ist, welche Inconcinuität der lebhaften und beweglichen Vorstellung (Plat. Phaedr. 245 A: Μουσῶν ἐπὶ ποιητικᾶς θύρας ἀφίκηται) die Lesart ἐναργῆς evidens verursachte (Vulg. It.), die sich Philem. V. 6 findet. Zur späten Gracität von ἀνέργεν (statt ἀνέργεται, wie 46. Theophyl. und Oec. wirklich lesen) Lobeck ad Phryn 157f. — κ. ἀντικείμε. πολλοί) „quibus resistam. Saepe bonum et contra ea malum simul valde viget“, Beng.

16 10. 11. Nachdrückliche Empfehlung des Timotheus (417) zu guter Aufnahme und Rückgeleitung. Er ist nicht der Ueberbringer uns. Briefs (Bleek), sondern reiste durch Macedonia (Act 19 22) und musste nach Schätzung des Ap. später als der Brief in Korinth ankommen. — ἐὰν δὲ ἔλθῃ) *wenn aber gekommen sein wird.* Rück.: ὅταν wäre richtiger gewesen; beides war richtig je nach der Vorstellung des Schreibenden. Er denkt die Ankunft des Timotheus als durch die Umstände bedingt und stellt sie somit unter den hypothetischen, nicht unter den zeitlichen (ὅταν) Gesichtspunkt. So auch Holsten. — ἵνα etc.) Absicht des βλέπετε: *seid achtsam, damit er u. s. w.* P. hätte auch negativ schreiben können: βλέπετε, μὴ ἐν φόβῳ (23) oder ἵνα μὴ ἐ. φ. (II Joh 8) u. s. w. Der positive Ausdruck fordert aber mehr: sein Ergehen unter den Lesern soll *frei von Furcht* sein. Vgl. zu γίνεσθαι mit Adverb der Modalität des Ergehens Plut. Alex. 69. Demetr. 11. Mor. 127 A, auch Plat. Prot. 325 B. Tob 7 9. 11. I Mkk 8 29. Sie sollen sich so gegen ihn verhalten, dass er *unverschüchtert* bei ihnen ist. Dieses eigentümliche ἀφόβως, so wie die folgende Begründung τὸ γὰρ ἔργον etc. und das daraus wieder gefolgerte μὴ τις οὖν αὐτ. ἐξουθενήσῃ macht es wahrscheinlich, dass P. nicht das Uebelwollen seiner eigenen Widersacher, welches seinen Freund treffen könnte (Neand., Holsten), im Auge hat, wozu das folgende τὸ γὰρ — ὡς καὶ ἐγὼ wenig passt, sondern die Jugend des Timoth. (I Tim 4 12), wegen welcher er leicht von der theilweise erregten und dünkelfullen Gemeinde missachtet und eingeschüchtert werden konnte. Chrys. und die m. Die Vermuthung, Timoth. sei schüchterner Natur gewesen (de Wette), liegt sehr nahe. Ueber τὸ ἔργ. τοῦ κυρ. s. z. 1558. — ἐν εἰρήνῃ) ist nicht aus der Formel πορεύεσθαι ἐν εἰρήνῃ zu erklären (Calvin: *salvum ab omni noxa*, vgl. Holsten), da vielmehr der Context nach ἀφόβως und μὴ τις ἐξουθ. an ein friedliches Geleite, an ein προπέμπειν in Friede und Eintracht denken lässt, χωρὶς μάχης κ. φιλονεικίας (Chrys., Theophyl.). Hofm. u. Heinrici beziehen ἐν εἰρ. zum Folgenden (*dass er sicher und ohne Gefährde zu mir komme*). Aber die nachherige Begründung enthält nichts auf ἐν εἰρήνῃ Bezügliches, was bei dieser nachdrücklichen Voranstellung der Fall sein müsste. Ueberdies war das Geleitgeben nicht zur Beschützung, sondern zur Bezeugung der Liebe und Verehrung. — ἵνα ἔλθῃ πρὸς με) Es liegt nämlich in προπέμψατε etc. mit dessen Zweckbestimmung: *damit er (zurück) komme zu mir*, die Mahnung, ihn nicht zu lange in Korinth aufzuhalten, — denn P. erwarte ihn. — μετὰ τῶν ἀδελφῶν) Also waren ausser Erastos (Act 19 22) noch

mehrere mit Timoth. gereist\*). Das *μετά* kann bisweilen durch *καί* aufgelöst werden (Kühner<sup>2</sup> II 439).

1612. *Δέ*) führt von Timoth. zum Apollos über. — *περὶ δὲ Ἀπ. τοῦ Ἀδ.*) steht unabhängig: *quod attinet ad Apoll.*, wie V. 1. 71. Der Satzbau macht es auch hier wahrscheinlich, dass P. sich auf eine Anfrage des Gemeindebriefs bezieht. — *ἵνα ἔλθῃ* etc.) Zweck des *πολλὰ παρεκάλεσα αὐτόν*: *ich habe ihm sehr zugeredet, damit er käme*. P. bemerkt dieses, „ne Corinthii suspicentur, ab eo fuisse impeditum“, Calvin. — *πολλὰ* ist intensiv wie V. 19 u. oft b. Griechen. — *μετὰ τῶν ἀδελφῶν*) Das sind die korinthischen Christen, die mit diesem Briefe von Ephesus nach Korinth zurückkreisten. S. V. 17. Auch hier sind die Worte nicht mit *παρεκάλεσα* zu verbinden (Hofm.), sondern mit *ἵνα ἔλθῃ* etc., wobei sie stehen. — *καὶ παντως* etc.) *und gänzlich* (ganz und gar) *fehlte es an Willen* („sermo quasi impersonalis“, Beng.), *um jetzt zu kommen*, Mt 1814. Der Zusammenhang nöthigt *θέλημα* vom Willen des Apollos, nicht von Gottes Willen (Theodoret, Rück. u. a.) zu verstehen. *καί* steht nicht für *ἀλλά*, vgl. Rom 113. — *ὅταν εὐκαιρ.*) *sobald er gelegene Zeit dazu gefunden haben wird*. Ueber die späte Gräcität des Wortes s. Lobeck ad Phryn. 125.

Anmerkung. Aus u. St. folgt, dass Apollos, der damals wieder (Act 1824f.) in Ephesus gewesen sein muss (vielleicht zeitweilig abwesend, da nicht namentlich von ihm begrüßt wird), weder Parteilicher noch mit P. in Zwietracht war, da ja P. selbst dessen Reise nach Korinth für zuträglich und wünschenswerth gehalten hat. Aber, wie die Verhältnisse in Korinth lagen, steht nichts im Wege, seine Weigerung aus der Scheu, dem Parteitreiben neue Nahrung zu geben, oder doch die Herstellung der reinen Beziehungen zwischen dem Ap. und der Gemeinde zu verzögern, zu erklären. Weil er dies vermeiden will, erscheint ihm die Zeit zum Kommen nicht gelegen (gegen Meyer, der allein eine anderweitige Beanspruchung des Apollos annimmt). Heinrici I 35f., Holsten.

1613f. Zum Schluss des ganzen Briefes und ohne äussere Verbindung oder Beziehung zum unmittelbar Vorhergehenden nun noch eine kurzgefasste, in fünf asyndetisch an einander

\*) Die Beziehung auf *ἐκδέχ.*: ich mit den hier befindlichen Brüdern (Beng. u. de Wette unentschieden, Aeltere b. Calov. u. wieder Hofm., Godet) hat die Analogie von V. 12 gegen sich. Zu solchen Sendungen pflegen mehrere zusammen genommen zu werden. S. zu V. 6. Schmiedel vergegenwärtigt noch weitere Möglichkeiten. Diese unbestimmten Beziehungen zeigen, wie bestimmt die Lage und die Umgebung des Ap. den Adressaten bekannt gewesen sein muss.

gereihten Imperativen das ganze Wesen des Christenstandes kraftvoll und kurz vergegenwärtigende Aufforderung, welche die in der Gemeinde kundgewordenen Religionsfehler, ihre Gesinnungsschwäche, ihre sittliche Schlawheit trifft. Sodann folgen persönliche Empfehlungen und Grüsse, endlich der eigene Schlussgruss und der Segenswunsch. — Das *γρηγορεῖτε* (hellenistisch, vom Perf. *ἐγρήγορα* gebildet) fordert zur christlichen Vorsicht und Besonnenheit auf, ohne welche die Beharrlichkeit im Glauben (*στήχ. ἐν τ. πίστ.*) nicht möglich ist, *ἀνδρίζεσθε* und *κραταιοῦσθε* aber zu dem mannhaften („muliebris enim omnis inconstantia“, Pelag.) und kräftigen Widerstand wider alle Gefahren, ohne den jene Beharrlichkeit nicht fort-dauern kann. — *ἀνδρίζεσθαι* sich männlich halten, mannhaft sein im Verhalten und Thun, nur hier im NT, aber oft bei Classikern (s. Wetst.) u. bei d. LXX. Vgl. das Homerische *ἀνέρες ἐστε* Il. ε, 529. Arr.-Epikt. I 16, 12. Valck. ad Herod. 7, 210. Heind. ad Plat. Phaedr. 239 B. *ἀνδρικῶς ὑπομεῖναι, μάχεσθαι* etc. Ast Lex. Plat. I 165. — *κραταιοῦσθε*) *werdet stark*. Eph 3<sup>16</sup>: *δύναμαι κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον*. Die Verbalform b. d. LXX, die Classiker haben dafür *κρατύνεσθαι*. — *Πάντα ὑμ. ἐν ἀγ. γιν.*) Norm der gesammten christlichen Gesinnung Cap. 13, insonders des gegenseitigen Erbauens 8<sup>1</sup>.

16<sup>15</sup>—18. Empfehlung der drei korinthischen Abgeordneten (S. 21), welche dem Ap. das Schreiben der Gemeinde überbracht hatten, zunächst (V. 15 f.) und zumeist des Stephanas (1<sup>16</sup>) und seines Hauses. Der besondere Nachdruck, den P. der Empfehlung des Stephanas V. 16 gegeben hat, ist wohl nicht in einer uns unbekannten Widersetzlichkeit, welche der Mann in seinem Wirken für die Gemeinde zu beklagen gehabt hat, begründet gewesen (Meyer), sondern in den besonderen Verdiensten desselben um die Gemeinde. — *παράκαλῶ*) Beginnt die Ermahnung selbst schon mit *οἴδατε* (so dass dieses Imperat. ist), oder erst mit *ἵνα*, so dass *οἴδατε* Indicat. ist und bis *ἐαυτοὺς* erst das Motiv vorausschickt? Letzteres ist richtig, da *οἴδατε* als Imperativ-Form (statt *ἴστε*) nicht nachzuweisen ist; bei der imperativischen Fassung würde *εἰδέναι* wie I Th 5<sup>12</sup> zu nehmen sein („ut jubeat agnoscere bene meritos“, Erasm.); bei der indicativischen ist es das einfache *kennen*. Die Satzform ist die gewöhnliche Attraction *οἶδα σε τίς εἶ*, und *οἴδατε* — *ἐαυτοὺς* ist ein den Satz unterbrechender (Dissen ad Dem. de cor. 34 b) Hilfsgedanke. — *ἀπαρχὴ τῆς Ἀχ.*) d. h. die erste Familie, welche in Achaia das Christentum angenommen hat, somit der heilige Anbruch des Landes, insofern dasselbe christlich zu werden bestimmt und in der Entwicklung war



15<sup>20</sup>. Rom 16<sup>5</sup>. — ἑταξαν) Der Plural wegen des collectiven οἰκία. Sie haben sich selbst verordnet (freiwillig sich hergegeben und auf den Posten gestellt) zum Dienste für die Heiligen. Beispiele zu τάσσειν ἑαυτὸν in diesem Sinne b. Wetst. u. Kypke II. 234. Plat. Rep. 371 C: ἑαυτοῖς ἐπὶ τὴν διακονίαν τάττουσι ταύτην. Das geschichtliche Verhältniss, welches hier gemeint ist, ist nicht näher bekannt, aber die Wendung bestätigt, dass die Gemeinde benannte Aemter noch nicht hatte. 12<sup>28</sup>. Vielleicht widmete sich Stephanas insonders durch Reisen, Gesandtschaften etc. der Ausführung von besonderen Aufträgen, die Frau der Armen- und Krankenpflege; näher liegt die Annahme, dass er sein Haus den Gemeindefürsorgen geöffnet habe (Heinrici I 567f.). — τοῖς ἁγίοις ist aneignender Dativ zu διακ. Bernhardt ss. Gemeint sind mit οἱ ἅγιοι die Christen wie V. 1, nicht aber die jerusalemische Muttergemeinde (Hofm.); eine Beziehung auf die Collectenbeitreibung (bei der man störrig gegen Steph. gewesen sei) liegt gänzlich fern. — καὶ ὑμεῖς) auch ihr. Das καὶ findet seine contextmässige Beziehung im Vorigen: εἰς διακ. τ. ἁγ. ἑταξ. ἑαντ. Wetstein: „Illi vobis ministrant; aequum est, ut vos illis vicissim honorem exhibeatis“ (vielmehr: obsequamini). — ὑποτάσσ.) nämlich ihren Rathschlägen, Ermahnungen u. s. w. — τοῖς τοιοῦτοις) den so Beschaffenen, bezeichnet verallgemeinernd die Kategorie, zu welcher Steph. und sein Haus gehört. Diese Verallgemeinerung, durch welche die Forderung des Gehorsams gegen die bestimmten Personen vermieden wird, aber doch darin enthalten ist, ist eine beabsichtigte Feinheit des Ausdrucks. Phil 2<sup>29</sup>. Vgl. auch Holsten. Allerdings hat b. P. τοιοῦτος mit Art. bisweilen, aber nicht immer (so Schmiedel), die abgeblasste Bedeutung der betreffende (I 7<sup>28</sup>. II 12<sup>2</sup> z. B.) — τῇ συνεργ.) Die Beziehung des συν ergibt der Zusammenhang aus τοῖς τοιοῦτοις. Daher: der mit ihnen arbeitet, d. i. in Gemeinschaft mit ihnen, was die Gleichheit des Geistes und Sinnes der Wirksamkeit voraussetzt. Vgl. schon Chrys. Während Rück. zwischen drei fremdartigen Ergänzungen: τῷ θεῷ (39), ἐμοί (so Erasm.) und ὑμῖν (II Kor 1<sup>24</sup>) die Wahl lässt, fügt Hofm. eine vierte ebenso willkürliche Ergänzung hinzu: behülflich zur Mehrung des Reiches Gottes. Dieser Zweck versteht sich ja von selbst, erklärt aber das συν nicht. — καὶ κοπιῶντι) und sich (dabei) mühet, sich's sauer werden lässt. Vgl. 15<sup>10</sup>. 4<sup>12</sup>. Gal. 4<sup>11</sup>. Rom 16<sup>6</sup>.

16<sup>17</sup> \*). 18. Ueber Fortunatos (der Name ist auch bei Clem.

\*) Zur Textkritik: V. 17. Für ὑμῶν ist ὑμέτερον auf überwiegende Zeugen aufzunehmen. — Οὗτοι haben NBCKLP KVät. Copt.

Kor. I 59 erwähnt) und Achaikos ist nichts Näheres bekannt. Zur Familie des Stephanas, die bereits erwähnt ist, sind sie wohl nicht mit zu rechnen (wie de Wette, Weizsäcker wollen). Grot. u. Edwards halten sie für die Leute der Chloë; aber vgl. Godet u. z. 111. — *ὅτι τὸ ὑμέτερον ὑστέρημα οὗτοι ἀνεπλ.*) *Weil sie euren Mangel ihrerseits ersetzt haben.* Phil 2<sup>30</sup>. Meyer erklärt *ὑμέτ.* richtig objectiv (vgl. 15<sup>31</sup>), bezieht es aber als verbindliche Wendung zu eng auf „den Mangel eurer Gegenwart, die Entbehrung euer (eurer Anwesenheit)“. Eintragend Hofm.: was euch abging, nämlich dadurch, dass ihr nicht persönlich bei mir erscheinen konntet. Aehnlich Rückert, irrig auf Phil 2<sup>30</sup> fussend: „was von euch hätte geschehen sollen, das haben sie gethan“, insofern sie nämlich ihm Freude gemacht hätten, was von den Korinthern nicht geschehen sei. Da nach Stellen aus anderen Briefen hier nicht zu entscheiden ist, sondern lediglich nach dem Zusammenhang, nach dem die Männer als Gesandte der Korinther dem Ap. etwas Dankenswerthes leisteten, was die Kor. selbst nicht gethan hatten, so weist das Folgende auf das Richtige: *ἀνεπανσαν γάρ* etc.) (Begründung des vorherigen *τὸ ὑμέτ. ὑστέρημα αὐτ. ἀνεπλ.*). Eine Beruhigung setzt Angst und Sorgen voraus. Diese erwuchs aus den Befürchtungen, welche der Ap. wegen der Gemeinde hegte. Die Beseitigung derselben war ein *Ersetzen des Mangels* an Zutrauen und Gehorsam, der von der Gemeinde dem Ap. vorher thatsächlich nicht gewährt worden war. So auch Holsten, Schmiedel. Zum Ausdrucke vgl. II 7<sup>13</sup>. Philem 7. 20. — *καὶ τὸ ὑμῶν* denn *beruhigt haben sie* (durch ihre Hieherkunft und die damit verbundenen Mittheilungen und Versicherungen) *meinen Geist und den eurigen*; letzteres insofern sie nicht im eigenen Namen, sondern als Vertreter der ganzen Gemeinde gekommen sind, ihr Verhalten also für jene massgebend werden musste. Sie hatten die Gemeinde beruhigt verlassen, und das war ihr Verdienst. Demnach lagen zur Zeit keine Symptome vor für das Ausbrechen von Missverständnissen, wie II Kor. sie zur Voraussetzung hat. Zur Sache Chrys.: *οὐ Παύλῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐκείνοις αὐτοῖς χαρισαμένους δείκνυσιν τῷ τὴν πόλιν ἀπανσιν ἐν αὐτοῖς περιφέρειν.* P. spricht also nicht bloss im allgemeinen die mit Wohlwollen vorausgesetzte Gegenseitigkeit aus (de Wette), sondern das in der Vertretung der Gemeinde durch deren Abgesandte liegende, daher für letztere vermöge

Arm. Aeth. Goth., auch der (*illi*), *αὐτοὶ* ADEFGM Vulg. Syr. utr. Chrs. Oec. Ambros. Die Beglaubigung entscheidet für *οὗτοι*. Wie früh man unsicher war, beweist z. B. D d.

ihrer Uebernahme der Gesandtschaft verdienstliche Verhältniss. Es liegt auch hier in dem angefügten zweiten Pronom. eine eigene Zartheit (vgl. z. 12), welche die mit der Weise des Ap. bekannten Leser wohl fühlen konnten. — ἐπιγινώσκετε) *erkennt sie an*. Vor Abänderungen des Wortsinnes (wie: *schätzt sie hoch*) hätte schon die Beachtung des Compositi (z. 13<sup>12</sup>) bewahren sollen. Die Hochachtung ist die Folge des ἐπιγιν. — τοὺς τοιούτους) wie V. 16. Zur Sache Th. Zahn Skizzen 185f.

16<sup>19</sup>f. Die Grüsse. Τῆς Ἀσίας) im engern Sinne, die westlichen Küstenländer Vorderasiens begreifend (z. Act 29), wo auch Ephesus lag. Aus letzterem wenigstens war dem P. der Gruss aufgetragen, aber in der Gewissheit gleicher Liebesgemeinschaft auch der anderen asiatischen Gemeinden, mit denen er von Ephesus aus in Verkehr stand, erweitert er ihn. — ἐν κυρίῳ) charakterisirt den christlichen Gruss, insofern er mit dem Gefühle geschieht, in Christo zu leben und zu weben. Rom 16<sup>22</sup>. Das hier zugesetzte ἐν κυρ. versteht sich dem Leser auch bei den übrigen Grüssen von selbst. Aber hier gerade ist's ausgedrückt, weil dieser Gruss ein besonders angelegentlicher ist; daher auch πολλὰ (*sehr*, vgl. V. 12). — σὺν τῇ κατ' οἶκον αὐτ. ἐκκλ.) Aquila und Prisca\*) (Priscilla), die von Korinth (Act 18<sup>2</sup>) nach Ephesus gezogen waren (Act 18<sup>18. 26</sup>), hatten also auch hier, wie späterhin zu Rom (Rom 16<sup>3</sup>f.), ihre Wohnung hergegeben zur Versammlung eines Theils der dortigen Christenschaft. Zur Sache ZwTh. 1877 104f. Wahrscheinlich herbergte auch P. bei ihnen, so dass der alte Zusatz: παρ' οἷς καὶ ξενίζομαι (DEFG Vulg. etc.) eine richtige Angabe enthält. — οἱ ἀδελφοὶ πάντες) die sämmtlichen ephesinischen Gemeindeglieder, diese noch sonderlich und persönlich, obschon bereits beim ersten Grusse im Ganzen mit begriffen. — ἐν φιλ. ἀγ.) *mittelst heiligen Kusses*. II 13<sup>12</sup> Rom 16<sup>16</sup>. ITh 5<sup>26</sup>. Heinrich I 29. Edwards. Es ist der Kuss, welcher das Zeichen der christlichen Bruderliebe war (I Pt 5<sup>14</sup>) und somit den specifischen Charakter der christlichen Weihe hatte. Vgl. Constit. ap. II 57<sup>12</sup>. VIII 55. 1141: τὸ ἐν κυρίῳ φίλημα. Speciellere Momente, wie das des Ungeheuchelten (Chrys.), sind eingetragen. Mit dem heil. Kuss sollen sie sich nach Vorlesung des Briefs in der Versammlung unter einander, wechselseitig (nicht von Paulus) grüssen und damit jeder dem andern seine Bruderliebe kund geben.

\*) Πρίσκα ist nach NBMP 17. Vers. mit Tisch. für Πρίσκιλλα zu lesen. Der Deminutivname ist aus d. Act. übernommen.

16<sup>21</sup>—24. Eigenhändig hinzugefügter Schluss, nach II Th 3<sup>17</sup> (vgl. 22) und nach antiker Sitte (s. Wetst.) ein Zeichen, dass der nicht eigenhändig von ihm geschriebene Brief sein Brief sei (Kol 4<sup>18</sup>), hier wohl durch das Verlangen veranlasst, am Ende des ersten Briefes den letzten Segenswunsch selbst hinzuschreiben. Die Authentie des Schreibens ist ja durch die Ueberbringer gesichert (Holsten). Vgl. Weizsäcker 195. — ὁ ἀσπασμός) ist der Gruss κατ' ἐξοχὴν, die Schlussbegrüssung der Gemeinde. Zu ergänzen ist nichts, sondern P. schreibt diese Worte und der Gruss steht da. — Παύλου) Apposition zu ἐμῇ. Kühner<sup>2</sup> II § 406, 3. — V. 22 fügt er, noch einmal wie unwillkürlich auf die vielen Entartungen des christlichen Lebens und die Zerwürfnisse in Korinth zurückblickend, einen apostolischen Urtheilsspruch voll schreckenden Ernstes gegen alle hinzu, die sich davon getroffen fühlen mussten. — οἱ φιλεῖν. κρ. ohne Liebe zum Herrn ist\*). So bezeichnet er die Christen, die durch Parteitreiben, Selbstsucht, Streit, fleischliches Leben thatsächlich die Liebe zu Christo verleugneten (Joh 14<sup>23</sup>). Dass der Fluch ihnen gilt, so lange sie unbussfertig sind, versteht sich von selbst. Vgl. II 7<sup>10</sup>. — Beachte, dass das sinnlichere Wort φιλεῖν abgesehen von Tit 3<sup>15</sup> sich in den Paulin. Briefen nur noch in dieser affectvollen Stelle findet; sonst sagt P. ἀγαπᾶν (Eph 6<sup>24</sup>). — ἦτω ἀνάθ.) d. i. so sei er ein dem göttlichen Strafurtheil Verfallener. S. z. 12<sup>3</sup>. Rom 9<sup>3</sup>. Gal 1<sup>8</sup>. — μαραναθά) das aramäische Wort ist von Alters her verschieden überliefert und verschieden gedeutet. Ueberlieferung: μαραναθ' EM, μαρᾶν ἀθᾶ B<sup>3</sup>, μαρᾶν ἀθᾶ DcL, μαραναθα FG\*\*; nach Wellhausen und Nöldeke GGA 1884. 1023: μαράνα θᾶ. maranatha Vulg d e f, marathana r. Patristische Deutungen: Chrys. ὁ κύριος ἡμῶν ἦλθε. Schol. in 46: εβραικῇ ἐστὶν ἡ λέξις· ὁ κύριος ἦλθεν. g. in adventu domini. Eucherius II 146 (Wotke): Anathema perditio. Maranatha dominus noster venit; Syrum est. Anathema autem maranatha, sicut quidam dicunt, perditio in adventum domini. Neuere Deutungen: מָרַן אָתָּה der Herr ist gekommen oder der Herr kommt (Kautzsch Grammatik, Nachträge 174), מָרַנָא אָתָּה Unser Herr kommt oder wird kommen (Grimm. Meyer. Heinrici), מָרַנָא אָתָּה Unser Herr, komm! (Bickell Z. f. Kath. Theol. 1884 403. Wellhausen, Weizsäcker, Schmiedel), מָרַן אָתָּה Herr, komm! (Siegfried ZwTh. 1885 128), מָרַן אָתָּה der Herr ist das Zeichen (Spendeformel des Bruderkusses. Klostermann). מָרַן אָתָּה

\*) Ἰησοῦν Χριστόν (gegen N\*ABC\*M 17. 73. 74) u. ἡμῶν (bei fehlendem Ἰησ. Χριστ.) sind glossirende Zusätze.

*du bist der Herr* (Hofmann). מְתָרִם מוֹתָה maledictus ad mortem (Luther Calvin). מְתָרִם אַתָּה *verflucht bist du* (Grätz Gesch. der Juden VIII 81). Die Didache (X 6), hat das Wort am Schluss des Abendmahlsgebets. Sie hat es im Sinne von I 11<sup>26</sup> verstanden: ἀγεις οὐ ἐλθῃ (Harnack Apostellehre 34. 36). Die grammatische Sinnbestimmung muss nach Lage der Textüberlieferung unentschieden bleiben. Die Absicht des Ap. aber ist deutlich. Nach dem ersten ἦτω ἀνάθεμα fügt er ein Glossenwort hinzu, das auf die Parusie hinweist, entweder als Bekenntniss oder als Bitte. Damit ist die Herrlichkeit und der Ernst des Christenstandes gleicherweise gekennzeichnet. P. ruft im Hinblick auf die nahe und gewisse Parusie wie ein schauender Prophet aus: *der Herr kommt*. Phl 45 (Nestle Würt. Stud. 1884 186f. Godet). Zum Perfectum proph. Ewald Lehrb. 153, 3. Apk 22<sup>20</sup> zeigt gleich der Didache, dass die Beziehung auf die Parusie in einem Gebetswort am Schlusse nicht ungewöhnlich ist. Vielleicht empfiehlt sich mit Rücksicht auf diese Parallelen noch mehr die Deutung: *unser Herr komm!* Grammatisch ist sie gleichfalls zulässig. Bannformel ist Maranatha nicht (Lightfoot Hor. 260). Eine fleissige Statistik der Ueberlieferung und der Deutungen giebt N. Schmidt Journ. of Bibl. Litt. 1894 I II 50f. Vgl. auch Schürer II 362f. — Warum P. den aramäischen Ausdruck gebraucht, wissen wir nicht. Vielleicht lag darin irgend eine den Lesern wichtige Erinnerung aus der Zeit der Anwesenheit des Ap.; vielleicht war das volltönende Wort zuerst als Glosse in der Gemeinde bekannt geworden, deren Deutung tiefen Eindruck hinterlassen hatte (Edwards). Dass die Formel früh mit dem Herrenmahl verbunden war (Weizsäcker 602), lässt sich aus der isolirten Stelle der Didache nicht erweisen. Eher noch beabsichtigte P. damit das Gewissen seiner verkappten judaistischen Widersacher (nicht etwa der Petriner, Hofm.) zu treffen. Wäre indess das Maranatha wie das geheimnissvolle Losungswort in der damaligen Welt gewesen (Ewald), so würden sich wohl mehr Spuren davon finden\*). Sonderbar Chrys. Theophyl.: P. habe durch das Aramäische dem hellenischen Weisheits- und Sprachdünkel der Korinther trotzen wollen. Billroth, Rückert: er habe

---

\*) Holsten und Baljon halten μαρναναθά für Glosse. Eine Einschärfung der Parusie Christi, welche niemand in Korinth bezweifelte, sei hier überflüssig und passe nicht zum Schlussworte. Dieser Grund wiegt zu leicht. Eine Erinnerung an die Parusie entspricht dem Ernste der Lage (vgl. oben 729f.). Bei der zusammengedrängten, aphoristischen Weise des letzten Grusses stört sie nicht den Zusammenhang.



zu noch mehrerer Beglaubigung der Authentie des Briefs auch etwas Aramäisches hinzugefügt, was aber nachher von den Abschreibern mit griechischen Buchstaben geschrieben worden sei. Aber dieser Brief war ohnehin schon durch die Ueberbringer beglaubigt genug\*). *Die Gnade des Herrn* u. s. w. sc. *εἰρή*, der dem Apostel gangbarste schriftliche Schlusswunsch, Rom 16<sup>20. 24.</sup> Gal 6<sup>18.</sup> Phl 4<sup>23.</sup> I Th 5<sup>28.</sup> II Th 3<sup>18.</sup> Phm 25. — V. 24. *Meine Liebe* u. s. w. sc. *ἐστί*: diese Versicherung am letzten Ende noch hinzuzufügen drängt ihn sein Herz um so mehr, weil ihm die Spaltungen, Unsittlichkeiten und Unordnungen in der Gemeinde so viel strenge Rüge und eben noch so strafende Zurufe abgenöthigt hatten. Er liebt sie, und liebt sie alle. Die optative Fassung (Luther, Ewald) würde weniger passend eine indirecte Ermahnung sein, nämlich dass sie sich so verhalten möchten, dass u. s. w. — *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) damit hat seine Liebe die christliche Bestimmtheit im Gegensatze aller *κοσμικὴ ἀγάπη* (Theophyl.). Chrys.: *ὁθεν δεικνύσιν, ὅτι οὐ θυμοῦ οὐδὲ ὀργῆς ἦν τὰ γραφέντα, ἀλλὰ κηδεμονίας.*

---

\*) *μαρ.* findet sich sonst nur noch als Reminiscenz an u. St. neben *ἀνάθεμα ἦτω* auf der Grabschrift eines schriftkundigen Anagnostes auf Salamis, und zwar in der Form *μαρνασθαι* (Corp. Inscr. Graec. IV 9303).

## Anmerkung.

### *Die Personennamen in den Kor.*

Während die Rom 16 aufbehaltenen Grüsse und Mittheilungen den Personalbestand einer urchristlichen Gemeinde vergegenwärtigen (ZwTh. 1877 S. 107f.) und die „kleinen Paulinen“ nebst den Pastoralbriefen und den Notizen der Act den Schülerkreis des P. vorführen, gewähren die in den Kor genannten Personen kein geschlossenes Bild. P. nennt nur vereinzelte Arbeitsgenossen und wenige Gemeindeglieder. Trotzdem gestatten diese Namen manche Schlüsse auf die socialen Verhältnisse ihrer Träger und demzufolge auch auf den Charakter der Gemeinde. Ihre Formen zeigen ferner, dass sie durch Sitte und Geschmack der griechisch-römischen Welt dictirt sind. Daher seien dieselben hier in Uebersicht gebracht und auf ihre Bildungen untersucht.

1) Von apostolischen Männern erwähnt P. den Kephas (I 112. 322. 95. 155, vgl. Gal 118. 29. 11. 14), den Jakobus (I 157, vgl. Gal 119. 29. 12), den Barnabas (I 96, vgl. Gal 21. 9. 13). Er zieht dieselben als Zeugen heran für seine Mittheilungen und Ansprüche. Es sind die einzigen Namen palästinensischen Ursprungs, die in den Kor vorkommen. *Κηφᾶς* (S. 55) ist nach Analogie der Zusammenziehungen auf *-ās* (s. nachher) gebildet und konnte den Griechen an Namen wie *Κηφισόδοτος*, *Κηφισόδορος* erinnern. *Βαρνάβας* (Deissmann BSt 175f.) hat zum Trabanten *Βαρνάς* (CJGr 4477). *Ἰάκωβος* ist wie *Ματθαῖος* u. a. dem griechischen Idiom adaptirt. — 2) Von Arbeitsgenossen nennt P. den Sosthenes (I 11), Apollos (I 112. 34. 5. 6. 22. 46. 1612. Tit 313), Timotheus (I 417. 1610. II 11. 19 u. ö., nicht im Gal), Silvanus (II 119. ITh 11. IITh 11. IPt 512), Titus (II 213, ausserdem noch acht Mal und Gal 21—3. IITim 410. Tit 14), Akylas und Prisca (I 1619. Rom 163. IITim 419). — *Σωσθένης* gehört zu der sehr verbreiteten Namensgruppe des Stammes *σω* (*σῶσω*, *σάσω* *rette*): der *Wohlkräftige*. Der Name selbst ist bei den Griechen häufig. CJGr. 495. 1211. 1791 u. ö. Ein Sosthenes ist unter den Testamentsvollstreckern (*ἐπίτροποι*) des Plato genannt (Diog. Laert. III 43), ein Pythagoreer auf Sykion, ein Anführer der persischen Reiterei (Aesch. Pers. 32) trug den Namen. Nebenform von *Σωσθένης* ist *Σωσι-σθένης* (Delos BCH 14. 292. Fick). — *Ἀπολλῶς* (S. 55. 147) Suidas: *ὄνομα κύριον*. (Eigenname) *ἄπτικῶς*. Eine der seltenen Namenbildungen auf *-ῶς*, Nebenform des Widmungsnamens (Fick 64) *Ἀπολλώνιος*, wie *Διονῦς* neben *Διονύσιος*. Gen. *Ἀπολλῶ* (I 112), Acc. *Ἀπολλῶ*, *Ἀπολλῶν* (I 1612 B. Tit 313 NDb Euthal.), *Ἀπόλλωνα* (Tit 313 FGt apollonem). *Ἀπολλώνιος*, *Ἀπολλωνίς* ist auf alexandrinischen und kleinasiatischen Inschriften nicht selten. Nebenformen sind *Ἀπολλωνιάς*, *Ἀπολλωνιάτης*, *Ἀπολλωνίδας*, *Ἀπολλωνίδης*, endlich *Ἀπολλᾶς* (*Σήστιος* Dittenberger 246, 2) Gen *Ἀπολλᾶ*. Auf römischen Inschriften ist Apollus als praenomen (Wilmanns 349), Apolla als agnomen (Wilmanns 2378) überliefert. Die Anhänger des *ἀνὴρ λόγιος* (Act 1824) haben sich schwerlich Apollosier genannt (Schmiedel), sondern Apollonier. — *Τιμόθεος* ist ein weitverbreiteter, besonders häufig in Athen nachgewiesener Name. Ihn trug z. B. der Vater und der Sohn des Konon. Ueberhaupt sind Zusammensetzungen mit *Τιμο* — sehr beliebt. — *Σιλουανός* erwähnen die Act. in der zusammengezogenen Form *Σίλας* (1522 u. ö.). Er bildet mit Timotheus ein Evangelistenpaar. Der Name ist römischer Herkunft. Ursprünglich gehört er einem alt-latinischen Feldgott an (Wilmanns 145), sodann ist er häufiges cognomen (Wilm. 285. 1120 u. ö.). Nebenformen *Σιλβανός*, *Σιλιανός*, *Σελιανός*, *Σίλας*, *Σιλίας*. Suidas: *Σιλουανός* *ὄνομα κύριον*. — *Τίτος* römischer Name. Nebenformen *Τίτιος*, *Τιτιανός* nach Analogie von *Κάρποι* — *Καρπιανοί*, *Τόξιοι* — *Τοξιανοί* (Lobeck Pathol. 248). — *Ἀκύλας* und *Πρίσκα*. Beide sind römische Namen, Aquila — Prisca, seltener Priscilla, meist cognomina; Prisca ist auch Sklavinnenname, der auf Columbarieninschriften vorkommt (z. B. Wilm. 360. 428). Für *Ἀκύλας* Nebenform *Ἀκύλα* (Anthol. Gr. epigr. 691. App. 262). Suidas erwähnt Gelehrte dieses Namens und bezeichnet *Πρίσκιλλα* als *ὄνομα κύριον*. Die vollere Form ist wie Livilla, Drusilla, Petronilla ein Kosenamen. Nebenformen *Πρεῖσκα* (CJGr. 4415), *Πρισκιλλίνα* (6685). Die Act (182. 18. 26) haben sicher überliefert *Πρίσκιλλα*, in den Paul. Br. ist die Form *Πρίσκα* überwiegend bezeugt. — 3) Von sonstigen Christen, die mit der korinthischen Ge-

meinde in Beziehung stehen, nennt P. die Chloeleute (111), Crispus und Gajus (I 114. Rom 1623. S. 63), Stephanas (I 116. 1615. 17), Fortunatus, Achaicus (I 1617). *Χλόη*, *Spross*, *Frühlingstrieb*, Beiname der Demeter als Beschützerin der jungen Saat (S. 54. Athen. XIV 618d), als Eigenname von Freigelassenen auf Columbarieninschriften. Vgl. Wilmanns 365. 479. — *Κρίσπος* (*Krauskopf*) Häufig vorkommendes römisches cognomen, z. B. CJGr. 1076 *Γραίος Ουτέλλιος Κρίσπος*. Auch *Κρισπίνος*, *Κρίσπα*, *Κρισπῖνα* ist geläufig. — *Γάιος* römisches Pränomen. Nebenform *Γάιος*. — *Φορτούνατος* häufiges römisches cognomen (z. B. Wilmanns 80. 100. 135. 607d), ebenso Fortunata. — *Ἀχαιῖος* als agnomen CJGr. 1296. 3376, allein 191. Er gehört zu der grossen Klasse geographischer Namen, die, wenn sie allein geführt werden, auf Sklaven oder Freigelassene als Träger schliessen lassen. Diog. Laert. VI 99 nennt einen *Ἀχαιῖος* als Verfasser von *ἡθικά*. — *Στεφανᾶς*. *Στέφανος* ist ein besonders in Athen beliebter griechischer Name (Fabric. Bibl. Gr. XIII 85), der auch als römisches cognomen vorkommt (z. B. Wilmanns 1708. 2007): *Kranzmann*. Mit *Στέφανος* hängen zusammen *Στεφανίων* (Theben CJGr. 2444 II), *Στεφανόκλειος* (Sparta. Le Bas-Foucart 163b 19) und *Στεφανᾶς*. Die letztere Form gehört zu der grossen Gruppe von falschgebildeten Analogieen (corruptio irrationalis, Lobeck) auf -ās, die als Kosenamen gebraucht wurden, wie *Ἐπαφῶς* neben *Ἐπαφρόδιτος*, *Ἐπικτᾶς* neben *Ἐπικτήτης*, *Κλεοπᾶς* neben *Κλεόπατρος*, *Ἀλεξᾶς* neben *Ἀλέξανδρος*, *Πυθᾶς* — *Πυθόδωρος*, *Θεοδᾶς* — *Θεόδωρος*, *Μητρᾶς* — *Μητρόδωρος*. Auch *Ἐμᾶς*, *Ἀμπελᾶς*, *Θωμᾶς* καὶ *Κοσμᾶς* (ἀπὸ τοῦ *Θανμάσιος* — sie! — καὶ *κόσμιος* Etym. Magn. 101), *Λουκᾶς*, *Ἀπολλᾶς* (s. ob.) gehören hieher. Sie sind durchweg regellose Zusammenziehungen, die aus den officiellen Namen mit gleicher Willkür gebildet sind, wie die uns geläufigen Abformungen der Taufnamen (Fritz, Hans, Detta, Betty u. a.). — 4) Isolirt ist *Ἀρέτας* (II 11<sup>92</sup>), ein Name, neben dem bei den Griechen *Ἀρεῖος*, *Ἀρέτη*, *Ἀρείων*, *Ἀρεῖω*, *Ἀρέτης*, *Ἀρεταῖος* — alle mit *ἀρετή* zusammenhängend — vorkommen.

Die sprachlichen Belege charakterisiren die Freiheit der Namensbildung bei den Alten. Die sachlichen Beziehungen der Namen weisen, soweit sie dem Paulinischen Kreise angehören, ausnahmslos auf die griechisch-römische Gesellschaft. Kein einziger specifisch palästinensischer Name ist darunter. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, dass manche ihrer Träger aus einem Proselytenhause oder aus jüdischer Familie stammen (Apollos, Timotheus, Silvanus). Mit Ausnahme von Apollos sind alle Namen mehr oder weniger geläufig, theils mehr in römischem, theils mehr in griechischem Gebrauch. Römische Geschlechtsnamen fehlen; die meisten entsprechen den Vornamen oder den Beinamen und sind als solche auch von Sklaven oder Freigelassenen übernehmbar und übernommen. Aus diesen Gruppen aber dürften die meisten Genossen der Gemeinde zugeführt sein, die nicht viele *Weise nach dem Fleisch*, nicht viele *Mächtige* und *Wohlgeborene* (I 126) zu ihren Gliedern zählte.

Zu den Nachweisen vgl. A. Fick Die griech. Personennamen nach ihrer Bildung erklärt und systematisch geordnet<sup>2</sup> 1894. Lobeck Pathologiae sermonis Graeci prolegomena 1843 S. 504f. R. Meister Die Mimien des Herodas (Bd. XIII der Abhdl. der phil. histor. Kl. der K. Sächs. Ges. der W.) 1893 S. 836f. Corpus inscriptionum Graecarum. Dittenberger Sylloge inscriptionum Graecarum 1883. Wilmanns Exempla inscriptionum Latinarum 1873.

## Register.

- Abendmahl 306 344f. 353f. 385.  
 Abendmahlsritus 309 A.  
 Abstractum pro concreto 83 503.  
 Accomodation 477.  
 Accusativ c. Inf. 412.  
 Adam 462f. 497.  
 Aemter 341 391f. 519.  
 Agapen 336f.  
 Altes Testament (Art der Benutzung) 68 292f. 424 471 495.  
 Amphibolien 72 103 203 436 487 A.  
 Analogieen 272 403 414 490.  
 Antithesen VI 156.  
 Aorist 180.  
 Apokatastasis 464 466 474 506 A. 508.  
 Apokryphes Citat 98f. 230.  
 Apologetische Methode des P. 159.  
 Apostel 10 154 267 271 391f. 451.  
 Apostelpflicht 280f.  
 Apostolische Autorität 228 353 437f. 514.  
 Archäologisches 297 342 398 482.  
 Artikel 261 325 328 361 394 459 466 469 497.  
 Asyndeton 187 200 266 268 304 400 482 517.  
 Attraction 447 518.  
 Auferstehung der Todten 202 439f. 463f.  
 Auferstehungsleib 485f.  
 Auferstehungsvisionen 449f.  
 Berufungsvision des P. 451f. 455.  
 Beweismethoden 269f. 321 410f. 485. 490f.  
 Beweisstücke (τόποι) 442.  
 Bilder 116 119 122 131 178 288f. 383f. 403 404 415 486f. 488f. 515.  
 Briefe, Briefstil 32f. 513.  
 Chrie 35 252 358.  
 Christliche Welt- und Geschichtsauffassung 71 73 240 301 387 389.  
 Christologisches 80f. 137 161f. 196f. 206 209f. 383 459 496f.  
 Christusleute 16f.  
 Citate, alttestamentliche, und Anklänge 68 69 83 98 110 134 135 177 185 205 273 297f. 311 313 315 328 346 401 424 470f. 471 482 489 495 497 507 508.  
 Citirformeln 68 148.  
 Collecte 510f.  
 Cultisches 322 405 424.  
 Dämonen 288 311 361 470.  
 Darstellungsmittel der Kor. 31f. 159 168.  
 Diatribe, kynisch-stoische VI 32f.  
 Dreieinigkeit 365 383.  
 Ehefragen 210f.  
 Einheit der apost. Verkündigung 454 470 474 A.  
 Endhoffnung 126f. 145 152f. 237 239 241 259 295f. 461f.  
 Endhoffnung, ausserchristliche 434f.  
 Engel 155 493 A.  
 Engelsprache 397.  
 Enumerationen 137 183 195 366.  
 Ephesus 515.  
 Evangelische Ueberlieferung 220 278. 344. 353f. 445f. 454 501.  
 Fegefeuer 128.  
 Frauenfrage 321f. 345 435.  
 Freiheit, sittliche 199f. 394.  
 Gemeindeboten 21 518.  
 Gemeindebrief 252f. 510 517.  
 Gemeindedisciplin 173f. 156 187.  
 Gemeindegemeinschaft 163 228 335 436.  
 Gewissensfälle 313f.  
 Genossenschaften 5f.  
 Genossenschaftliche Ausdrücke 7 121 422 510.  
 Genossenschaftlicher Charakter d. korinth. Gemeinde 2 176 A. 322 382.  
 Genus tertium 319.  
 Gericht, messian. 475.  
 Gesetz, neues 230.  
 Glossenreden 370f.  
 Gnadengaben 358f. Arten derselben 363f.  
 Gnadenwirkungen 80f. 196f. 453f.  
 Gottesdienstordnung 429f.  
 Grenzen des Erkennens 404.  
 Haartracht 321 327.  
 Hebraismen 132 139 165 280 422 511.  
 Hellenistien (bezw. hellenische) Sachparallelen 32f. 35 46 52 53 67 70 75 92f. 96 99 109 112f.

116 122 130 132 134 135 136  
 140 142 145 153 160 162 163  
 164 198 209 229 243 256 264  
 279 287 288 333f. 361 366 379f.  
 383 385 389 404 412 418 476  
 480 485 487 489 491 493 A.

Herrenbrüder 270f.

Himmelfahrt Jesu 449 469 496.

Hyperbaton 415.

Immateriell 485.

Ironie 156.

Jüdische Theologumena und Sach-  
 parallelen 70 95 301 — 191  
 300 311 330 419 — 161 184 189  
 271 292f. 300 324 A. 328 397  
 419 467 468 474 488 489 493 A.  
 494 495 496 498 505 506 508.

Kephas 14.

Kindertaufe 223.

Korinth 1f.

Korintherbriefe 20f. 180f. Aecht-  
 heit 24f. Einheit 27f.

Korinthische Gemeinde 2f. 9 261.

Korinthische Parteien 12f. 55f.

84 129f. 138 145 147 149 166f.  
 186 201 267 340 440

Kritische Methoden 26f.

Lehrgehalt der Kor. 36f.

Lehrzusammenhänge 37f. 498.

Liebe, christliche 396f.

Lohn 281 482.

Makedonien 514.

Materialismus, transzendentaler  
 404.

Medium 93.

Missionsgrundsätze des P. 280f.  
 284f. 286.

Musikalische Kunstwörter 415.

Mysterienbrauch 476.

Namen Jesu 48.

Naturanschauung d. P. 389 486 488.

Opportunismus 482.

Pantheismus 473.

Partikeln *ἀλλά* 161 197, *ἀλλό γε*  
 268, *ἀλλ' ἢ* 118. — *ἄρα* 183 475.  
 — *ἄχρις οὗ* 470. — *γάρ* 78 280.  
 — *δέ* 260 323 411. — *διόπερ*  
 265. — *ἐάν* 397 516, *ἐάν μή*  
 413. — *εἰ* 417, *εἰ καί* 231, *εἰ μή*  
 102 227, *ἐπὶ εἰ μή* 413 418,  
*εἵπερ* 258, *εἵπερ ἄρα* 458, *εἰ τὸ*  
*νοῦ* 416 488. — *ἐπεὶ* 422 475,  
*ἐπεὶ ἄρα* 223, *ἐπειδή* 74. — *ἢ*  
 271 272. — *ὥτα* 141f. 150 282

288 412 420. — *καί* 144 264 271  
 285 446, *καὶ ἔτι* 394. — *καθώς*  
 163 500. — *λοιπὸν* 64, *τὸ λοιπὸν*  
 240, *ὥδε λοιπὸν* 140. — *μᾶλλον*  
*ἢ* 279. — *μὲν οὖν* 192. — *μηδέ*  
 296, *μήτιγε* 191. — *νῆ* 429. —  
*νῦν δέ* 224, *νυνὶ δέ* 183 387 406  
 413 461. — *ὅλως* 169 194 479.  
 — *ὁμως* 414. — *ὁσάκις ἂν* 346.  
*ὅτι* 424. — *οὐ* 368 504, *οὐ πάν*  
*τως* 181. — *οὗ* 514. — *οὖν* 257  
 341. — *πάντων* 387. — *πάντως*  
 274 286 517. — *πλήν* 332. —  
*πῶς* 456 486. — *τί οὖν* 119 421.  
 — *τοίνυν* 289. — *ὥς* 163 304,  
*ὥσπερ* 258, *ὥσπερ εἰ* 452, *ὥστε*  
 136 438.

Parusie Christi 348 406 470.

Personennamen in I II Kor 524f.

Personificationen 390 400 401 508

Präexistenz Christi 259 324 462  
 496 498f.

Prophezie 369 428.

Prophezie Aussprüche 441 460  
 501f.

Psalm 430.

Quellenscheidungen 26f. 167f. 249  
 250f. 320f. 357 258 A. 441.

Rechtfertigung 143 196.

Reflexivpronomen 470.

Reisepläne 514.

Religionspflichten 250f.

Satan 174 300.

Sklaverei 231f.

Sonntag 512.

Sprachgut der Kor. 34.

Sprichwörtliche Wendungen 130  
 177 399 416 482 483.

Taufe für die Todten 475f.

Teleologie 71 73 240 301 387 389  
 490f.

Textkritik 39.

Tod und Auferstehung 504.

Tod Jesu 209 264 353f. 448 509.

Todestag Jesu 178.

Trajection 304 418.

Tugenden, theologische 406.

Undeutliche Beziehungen der Für-  
 wörter 470.

Verba forensia 187.

Vordersatz, doppelter 469.

Vorsichtige Praxis 512.

Wechsel v. Singular u. Plural 92\*).

Wiederholung d. Subjects 48f. 344.

\*) Daselbst Z. 16 v. u. zu lesen Arr-Epikt. II 4, 2—5.



Wochentage 511.  
Wunder 369 426.  
Zeugma 116.

Zusammenfassungen religiöser und  
sittlicher Wahrheiten 196f. 430  
448 509 517.

ἀγάπη 255 408.  
ἀγιάζεσθαι 41 223.  
ἁγιασμός 83.  
ἅγιος 42 519.  
ἀδελφός 41.  
αἶνιγμα 405.  
αἷμα 502.  
αἵρεσις 52 340.  
ἄκων 281.  
ἀλλ' ἐρεῖ τις (Diatribē) 485.  
ἄλλος 366 489.  
ἀμὴν 422f.  
ἁμαρτήματα Ἑλληνικά 11.  
ἀμετακίνητος 509.  
ἀνάθεμα 363 522.  
ἀνακρίνειν 269.  
ἀναπληροῦν τόπον 422.  
ἀνίστασις νεκρῶν 456.  
ἀνδροῖζεσθαι 518.  
ἀνθρωπίνῃ ἡμέρᾳ 142.  
ἀνθρώπινος 302.  
ἀνθρωπος 117.  
ἀνθρωπον, κατὰ 117 480.  
ἀντίληψις 392.  
ἀπαρχή 461 518.  
ἄπιστος 426.  
ἀπό 343.  
ἀπόδειξις 89.  
ἀποθνήσκειν 479.  
ἀποκάλυψις 48 100 414 431.  
ἀπολλύμενοι 6 7 264.  
ἀπολογία 269.  
ἀπολύτρωσις 83.  
ἀποστολή 261.  
ἄρας οὖν 294.  
Ἀσία 521.  
ἀσχημονεῖν 400.  
ἀφθαρσία 491 503.  
βάθη Θεοῦ 100.  
βασιλεία τοῦ Θεοῦ 164 195 (Χρι-  
στοῦ) 468.  
βιωτικά 191.  
Γαλατία 511.  
γινώσκεισθαι 403.  
γίνεσθαι ἐν 516.  
γλώσσα 372.  
γνώμη 51 53 236.  
γνώσις 45 255f. 367.  
γραμματεὺς 69.  
γραφαὶ αἱ 433.  
δεῖ 340.

δῆλον ὅτι 472.  
διὰ 49f.  
διαθήκη 345.  
διδασκός 104.  
δικαιοῦσθαι 143 196.  
δοκεῖν 340.  
δόξα 325 A. 328. 490.  
δύνασθαι moralisch 108.  
δώδεκα οἱ 449.  
ἐγκοπή 272.  
ἐδραῖος 509.  
εἰδωλον 257 361.  
εἰδωλόθυτον 249.  
εἰκὼν 501.  
εἶναι τινος 55.  
εἰρήνη 44.  
εἶτε solitarium 431.  
ἐκκλησία 41 319 339 390f. 412 423  
429 432 436.  
ἐκκλησία κατ' οἶκον 521.  
ἐκνήψειν 483.  
ἐκτρωμα 452.  
ἐκῶν 281.  
Ἑλληνες 74.  
ἐλπὶς 407.  
ἐνδύεσθαι bildlich 506.  
ἐνέργημα 364.  
ἐνοχος 349.  
ἐντρέπειν 160.  
ἐξουσία 269 276 329f.  
ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄν. κυρ. 43.  
ἐπιταγή 236.  
ἐργον τοῦ κυρίου 509 516.  
ἐρμηνεία 372.  
ἔσοπτρον 404.  
ἔτερος 366 489.  
εὐλογία 305.  
εὐοδός 512.  
ζηλοῦν τι 394.  
ζηλωτής 418.  
ζωοποιεῖν 486 496.  
ἢ οὐκ οἶδατε 131 204 205.  
ιδιώτης 34 422 427.  
ἴδιος 437.  
ιδού 503 (Arr.-Epikt. I 16 11. 24 12.  
29 22 u. ὅ.).  
ιερόθυτον 317.  
Ἰουδαῖοι 74.  
καρδία 145.  
καταργεῖσθαι 95.  
καύχημα-καύχησις 176 479.

κενός 458 510.  
 κήρυγμα 67 73.  
 κλήσις 78 230.  
 κλητός 42.  
 κοιμᾶσθαι 352 451 561.  
 κοινωνία 304.  
 κόσμος 182.  
 κρίνειν und seine Composita 352.  
 κυβέροντες 392.  
 κύριος 353 363 498 521.  
 λογία 510.  
 λόγος 45 507.  
 μαίνεσθαι 428.  
 μάκελλον 314.  
 μαρναντά 522.  
 μαρτύριον 46.  
 μάταιος 459.  
 μερίζειν 62 228 242.  
 μετασχηματίζειν 147.  
 μὴ γένοιτο 131 A. 205.  
 μολύνειν 261.  
 μυστήριον 96 399 412 503.  
 μωρία τοῦ κηρύγματος 67 84.  
 νηπιᾶζειν 424.  
 νήπιος 115.  
 νόμος 424 436.  
 νοῦς 51 53 111 421.  
 ὁδός 163.  
 οἰκοδομή 122 412.  
 οἰκονομία 281.  
 οἰκόνομος 140.  
 ὁμιλία 483.  
 παιδαγωγός 160.  
 παρὰ c. Acc. 386.  
 παραδιδόναι von Christus 468f.  
 παραδιδόναι — παραλαμβάνειν 334 448.  
 παράδοσις 323.  
 παρθένος 236.  
 παραμυθία 412.  
 παρουσία 465.  
 πειθός — πειθώ 88.  
 περισσεύειν 262.  
 περικάθαρμα 158.  
 περιπερεύεσθαι 400.  
 πλίστις 368 399 407f. 457.  
 πνεῦμα — ἐν πνεύματι — κατὰ  
 πνεῦμα 91f. 100f. 112f. 115 165f.  
 173 203 363 411 420 493f.  
 πνεύματα 419 434.  
 πνευματικός 107 276 294 359 410  
 437 493.

προσδέχεσθαι 327.  
 προφητεύειν 326.  
 πρῶτον μὲν solitarium 339.  
 σάλπιγξ, ἐσχάτη 505.  
 σάρεξ — κατὰ σάρκα — σαρκικός —  
 σαρκενός 78 91f. 107 112f. 115  
 173 203 276 502.  
 σημεῖον 74. 426.  
 σκάνδαλον 75.  
 σκηνοποιός 9.  
 σοφία 64 69 71 91f. 367.  
 σοφός 122.  
 σταυρός 62 66.  
 συγγνώμη 217.  
 συνείδησις 200 341.  
 συγκρίνειν 105.  
 συζητητής 69.  
 συνεργεῖν 519.  
 συνεργοί 121.  
 σχῆμα 241.  
 σχίσμα 52 340.  
 σώζεσθαι 6 7 264.  
 σῶμα 112f. 201f. 487.  
 σῶμα πνευματικόν 493.  
 σῶμα ψυχικόν 492.  
 τάγμα 465.  
 τάσσειν ἑαυτὸν εἰς τ. 519.  
 τέλειος 92.  
 τέλος 466.  
 τί οὖν 119 421.  
 τί γάρ μοι 184.  
 τί μοι τὸ ὄφελος 481.  
 τοιοῦτος ὁ 519.  
 τοῦτο δέ φημι 239 502.  
 τύπος 297.  
 τυπικῶς 297.  
 ὑπομένειν 402.  
 ὑστέρημα 520.  
 ὕστερον 262.  
 φησί 205.  
 φιλεῖν 522.  
 φίλημα ἁγιον 521.  
 φρένες 424.  
 φυσιοῦσθαι 151.  
 χάρις 44. 513.  
 χάρισμα 46f. 217 364.  
 χοϊκός 497.  
 χρᾶσθαι ohne Objectsdat. 231.  
 χρηστεύεσθαι 400.  
 ψυχή 107 497.  
 ψυχικός 102 107 112 492.  
 ψωμίζειν 399.





BS2675 .H45 1896  
Heinrici, C. F. Georg (Carl Friedrich G  
Der erste Brief an die Korinther.

18146

BS      Heinrici, Carl Friedrich Georg, 1844-1915.  
2675      Der erste Brief an die Korinther, neu bearb.  
H45      Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1896.  
1896      x, 530p. 23cm. (Kritisch exegetischer  
          Kommentar über das Neue Testament, 5)

A complete revision of Meyer's Kritisch  
exegetisches Handbuch über den ersten Brief an  
die Korinther.

Bibliography: p.[viii]-x.

18146 1. Bible. N.T. 1 Corinthians--Commentaries.  
I. Meyer, Heinrich August Wilhelm, 1800-  
1873. Kritisch exegetisches Handbuch  
über den ersten Br ief an die Korinther.  
II. Series.

CCSC/mmb



